The Muslim Saints of South Asia

by Prof. Anna Suvorova

چادرِ زر بفتِ گل فشاں

برصغیر کے اولیاء اور ان کے مزار

اینا سفوروا

روسی سے انگریزی میں ترجمہ: ایم اسامہ فاروقی

انگریزی سے ترجمہ: محمد ارشد رازی

مشعل

ترتیب

تعارف مصنفہ

اینا سووّ رووا روس کی سائنسز اکیڈمی کے اورینٹل سٹڈیز انسٹی ٹیوٹ میں ایشین لٹریچر ڈیپارٹمنٹ کی سربراہ ہیں۔ ہند اسلامی تمدن اور ادب کی اس مسلمہ عالم نے روسی اور انگریزی میں اس خاص علمی میدان میں کئی اہم علمی اور تحقیقی کتابیں لکھی ہیں۔ وہ دنیا بھر کی یونیورسٹیوں میں ہند اسلامی تمدن پر اکثر و بیشتر لیکچر دیتی ہیں ۔انہوں نے اردو نثر کے کئی فن پارے روسی زبان میں منتقل کئے ہیں۔ ان کی اہم کتابیں یہ ہیں:

تعارف

جنوبی ایشیا کے مسلمانوں میں اولیا اور ان کے مزاروں کی زیارت ان کی تمدنی زندگی کا خاصا اہم حصہ ہے۔ ان کا مطالعہ جنوبی ایشیا کے باشندوں اور بالخصوص مسلمانوں کے حال اور ماضی کی تفہیم میں یقیناً بہت معاونت کرسکتا ہے۔ اس کتاب میں فاضل مصنفہ نے ہندوستان میں صوفیانہ رجحانات کے بڑے بڑے سلسلوں کے نمائندہ صوفیوں اور عوام میں ان کی طرز پذیرائی پر ایک طائرانہ نظر ڈالی ہے۔اس کتاب سے ہمیں پاک و ہند میں درگاہوں کی زیارت اور صدیوں پر محیط اس کے ارتقا پر سادہ زبان میں اچھی معلومات ملتی ہیں۔اس میں برصغیر کے صوفیا پر ہندو متصوفانہ روایات کے اثرات کا اجمالی سا جائزہ بھی موجود ہے۔اس لئے یہاں قاری کو اس طرح کے اثرات اور ان کے ردعمل میں چلنے والی مذہبی اصلاح کی تحریکوں کے مطالعے کی لئے ایک سادہ مگر اہم بنیاد میسر آ جاتی ہے۔

کتاب کے ترجمے میں ہر دو زبانوں کے وابستگان کے عمومی مزاج کا اختلاف مشکل پیدا کرتا ہے۔ جب کتاب کا تعلق مقدس ہستیوں سے ہو تو یہ مشکل اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ بہرکیف میں نے مصنفہ کے طرز فکر کو اردو کے اپنے مزاج کے مطابق بیان کرنے کی حتی الامکان کوشش کی ہے۔ اس ترجمے میں زبان کو سادگی کی ایک خاص سطح پر لانے اور رکھنے میں جناب عمران جاوید صاحب نے میری معاونت کی ہے۔

محمد ارشد رازی

لاہور

پیش لفظ

کرسٹفر شیکل

بنی نوع انسان کے لئے نیا ہزاریہ کئی اعتبار سے ایک نیا زمانہ اور نیا دور ہے۔ایک ایسا دور جب ہم خواہی نخواہی ایک دوسرے کے زیادہ سے زیادہ قریب ہوتے جا رہے ہیں ۔ انسانی فطرت تو جو ہے سو ہے لیکن معاشی رابطوں اور مشینی انداز کے سماجی تعلقات کی بڑھتی ہوئی رنگا رنگی ایک ایسا عمل ہے جو اکثر و بیشتر ان متنوع مذہبی اور ثقافتی روایات کو سمجھنے اور ان کی تحسین کرنے کی ہماری ان صلاحیتوں کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے جن روایات کے ساتھ دن رات ہمارا واسطہ رہتا ہے ۔ عام زبان میں کہا جا سکتا ہے کہ پہلے ہم دوسروں کے مقابلے میں اپنے آپ کو ایک اطمینان بخش فاصلے پر رکھ کر اپنا تشخص قائم کرتے تھے لیکن اب وہ فاصلہ مٹ گیا ہے ۔ اب وہ ''دوسرے'' یا اجنبی ہمارے بہت قریب آ گئے ہیں ۔انسانی ارتقا کے ابتدائی دور میں ہماری جو جبلت بن گئی تھی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہم اجنبی لوگوں سے ڈرتے تھے۔ اور ان کی قربت کے وقت یہ سوچنے کے بجائے کہ کہ ہم نئے اور مختلف دوستوں سے مل رہے ہیں اور جہاں سے وہ آئے ہیں اس کے بارے میں ہمیں کچھ نئی باتیں جاننے اور سمجھنے کا موقع مل رہا ہے الٹا ان سے خوف کھاتے تھے ۔

باہم مفاہمت کے عمل میں دل و دماغ کا کھلا ہونا بہت ضروری ہے ۔اور اگر ہمیں اس نئے گلوبل معاشرے میں آگے بڑھنا ہے جس کی طرف ہمیں تیزی سے لے جایا جا رہا ہے تو اس کھلے دل و دماغ کی اور بھی زیادہ ضرورت ہے ۔ لیکن اس افہام و تفہیم کے لئے صرف کھلا دماغ ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے لئے علم کی ضرورت بھی ہے ۔اس حقیقت کا ادراک اس وقت اور بھی ہوتا ہے جب ہم عالم اسلام کے بارے میں عام طور پر پھیلی ہوئی غلط فہمیاں اور بدگمانیاں دیکھتے ہیں ۔ یہ غلط فہمیاں جہالت اور تنگ

نظری کا نتیجہ ہیں یہی جہالت اور تنگ نظری اسلام کی صحیح تفہیم کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے
۔پچھلے چند برسوں کے واقعات اس بات کا تقاضہ کرتے ہیں کہ اسلام کے بارے میں
دردمندی اور ہمدردی کے ساتھ علمی اور فکری انداز میں غور کیا جائے اور ایسی کتابیں لکھی
جائیں جن سے دل و دماغ کے بند دروازے کھلنے کی امید پیدا ہو سکے ۔

پروفیسر اینا سوودورا کی زیر نظر کتاب سوچنے سمجھنے کی ایسی ہی کھڑکی کھولتی
ہے ۔پروفیسر اینا اردو ادب اور جنوبی ایشیا کے مسلم کلچر کی ممتاز روسی اسکالر ہیں ۔۔روسی
زبان میں اس کتاب کی بہت پذیرائی ہوئی ہے۔اس کے بعد مغرب کے قارئین
بالخصوص مسلم تارکین وطن کے لئے نظر ثانی شدہ انگریزی ایڈیشن چھاپا گیا ہے ۔کتاب کا
موضوع بلا شبہ ثقافتی ا، مذہبی اور تاریخی اہمیت کا حامل ہے ۔اگر دیکھا جائے تو پاکستان اور
بنگلہ دیش میں اکثریت کی حیثیت سے اور ہندوستان میں اقلیت کے طور پر مسلمان آج
کی دنیا میں سب سے بڑا ذیلی گروپ ہیں ۔ بیسویں صدی میں اگر چہ نئی جغرافیائی حد
بندیاں کر دی گئی ہیں اس کے با وجود تمام مسلمانوں کی میراث مشترک ہے ۔۔اس کا
سلسلہ گیارھویں اور بارھویں صدی تک جاتا ہے جب برصغیر میں مسلمانوں نے اپنے قدم
جمائے ۔

اس مشترک میراث کے مرکز میں صوفیائے کرام کی بلند قامت شخصیات نظر آ
تی ہیں ۔ برصغیر میں اسلام کی ترویج اور فرغ میں ان صوفیائے کرام کا بہت بڑا حصہ ہے ۔
انہوں نے اپنے زمانے کی مذہبی اور ثقافتی حد بندیوں کو ایسے توڑا کہ ہندو آبادی بھی ان
کی گرویدہ ہوگئی ۔صوفیانہ شاعری اور درگاہی روایات نے مقامی آبادی کے دلوں میں
ایسا گھر کیا ہے کہ ان کے روحانی فیضان کا چشمہ آج تک جاری ہے ۔یہی وجہ ہے کہ
بہت سے حکمرانوں اور اپنے زمانے کے شاعروں اور عالموں کے نام تو بھلا دئے گئے ہیں
لیکن بابا فرید گنج شکر اور ان کے مرید خاص نظام الدین اولیا کا نام آج بھی لاکوں
کروڑوں انسانوں کے دلوں میں زندہ ہے ۔ یوں تو جنوبی ایشیا کے صوفیا کے بارے میں
کتابوں کی کوئی کمی نہیں ہے مگر جو لوگ ان پر واقعی تحقیقی کام کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے
مستند حوالے کچھ زیادہ موجود نہیں ہیں یا ان حوالوں تک ان کی رسائی نہیں ہے ۔پروفیسر
اینا نے اس کتاب میں جہاں اور اچھے کام کئے ہیں ان میں سب سے اچھا کام یہ ہے کہ

اتنے بہت سے صوفیائے کرام کے احوال ایک ہی جگہ اکٹھے کر دئے ہیں ۔ یہ احوال آسانی سے اور کسی جگہ نہیں ملتے ۔مختلف صدیوں اور مختلف علاقوں کے ان تمام صوفیا کے احوال جمع کرنا ہی بڑی بات نہیں ہے بلکہ جس صراحت اور وضاحت کے ساتھ یہ احوال بیان کئے گئے ہیں وہ بھی مصنفہ کا ہی حصہ ہے ۔ یہ دلچسپ احوال جمع کرتے ہوئے مصنفہ نے قدرتی طور پر بیسویں صدی کے ممتاز لکھنے والوں کی تحریروں سے مدد لی ہے ۔ان لکھنے والوں میں نمایاں نام خلیق احمد نظامی ، بروس لارنس اور مرحومہ این میری شمل کے ہیں ۔کتابیات میں ان سب کا نام شامل کر لیا گیا ہے ۔

دوسرے محققین کا کام اکٹھا کرنا بھی اپنی جگہ اہم ہے ۔لیکن اس کتاب میں اور بھی بہت کچھ ہے ۔مصنفہ کا ادبی ذوق اس بات سے ہی واضح ہو جاتا ہے کہ انہوں نے ٹامس اکوئناس اور بورخیس جیسے بہت سے ادیبوں کے حوالے دئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے جن صوفیائے کرام کا ذکر کیا ہے ان کی اپنی یا ان کے مریدوں کی شاعری کے حوالے بھی دئے ہیں ۔ ان میں سے اکثر اشعار فارسی زبان میں ہیں ۔ اور بر صغیر میں یہ زبان سمجھنے والے اب کم ہی رہ گئے ہیں ۔لیکن یہ اشعار کتنے اثر انگیز ہیں اس کا اندازہ ان اشعار سے کیا جا سکتا ہے جو امیر حسن کی تحریر کردہ نظام الدین اولیا کے سوانح حیات '' فوائد االفواد'' سے نقل کئے گئے ہیں ۔ ان صوفیائے کرام کے مزاروں اور درگاہوں کے بارے میں جو تفصیلات اس کتاب میں دی گئی ہیں قاری کے لئے وہ بھی معلومات کا خزانہ ہیں۔ یہ درگاہیں آج بھی مرجع خلائق ہیں ۔ اور انہوں نے ان بزرگوں کی یاد کو آج بھی زندہ رکھا ہوا ہے ۔مصنفہ نے ان مزاروں اور ان پر ہونے والی رسوم کا بہت باریک بینی سے ہمدردانہ مشاہدہ ہی کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہاں زائرین کو جو مشکلیں پیش آتی ہیں اور جو رسوم عام طور پر سمجھ میں نہیں آتی ہیں کتاب میں ان کا ذکر بھی کر دیا ہے ۔ یہ رسوم ان درگاہوں کی زیارت کا لازمی حصہ ہوتی ہیں ۔

جنوبی ایشیا کے اسلام کی جدید تفہیم کے لئے پروفیسر اینا سوودوروا نے اپنے موضوع کی مرکزیت کے ساتھ جس جذباتی لگاؤ کا اظہار اس کتاب میں کیا ہے اس سے اس حیرت انگیز موضوع پر ایک حیرت انگیز کتاب وجود میں آ گئی ہے ۔ یہ کتاب جو پیغام دیتی ہے کہ اس کی ضرورت جتنی آج ہے اتنی اس سے پہلے کبھی نہیں تھی ۔

باب۔1

برصغیر میں مزار

پاک و ہند میں مقبروں کی کثرت نے آنے والے باہر سے آنے والے ہر سیاح کو مبہوت کیا ہے۔ یہ مقبرے عوام کی زیارت گاہ اور مرجع خلائق ہیں۔ برصغیر کے سندھ، پنجاب، گجرات اور دکن جیسے بعض حصوں میں تو قدم قدم پر ایسی درگاہیں موجود ہے۔ زمین کے بعض ٹکڑے تو مقدس مقبروں سے ہی گھرے ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر عوام الناس کا یقین ہے کہ پاکستانی قصبے ٹھٹھہ کے نزدیک واقع مکلی کی پہاڑی پر سوالاکھ اولیا کے مقبرے ہیں۔

اٹھارہویں صدی کے سندھی مورخ (میر علی شیر قانی) نے اپنی کتاب مکلی نامہ کا انتساب اسی جگہ کے نام کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے، ''اس پہاڑی کی خاک صاحبان بصیرت کی آنکھوں کا سرمہ ہے اور اس کی مٹی مستور کے بیج کی کیاری ہے۔ (قانی1967ء:11)

اسی طرح کا ایک اور مقام دکن میں شاہ پورہ کی پہاڑی ہے جہاں پندرہویں سے سترہویں صدی تک بہت سے شیوخ اور سید دفن کئے گئے۔ پنجاب میں اوچ شریف اور ملتان کو بھی کئی نامور صوفیا کے مدفن ہونے کا شرف حاصل ہے اور انہیں مقامات برکات کہا جاتا ہے۔ ہندوستانی ریاست اتر پر دیش کے مشرقی حصے کا بھی یہی حال ہے۔ یہ علاقے کبھی اودھ اور روہیل کھنڈ کی ریاستوں میں شامل تھے۔ عوام الناس سمجھتے ہیں کہ یہاں گیارہویں صدی میں سچے دین کے لئے اپنی جانیں دینے والے بزرگ ابدی نیند سوئے ہوئے ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ مسلمان ہی وہ سماجی گروہ تھے جس میں اولیا اور ان کے مقابر سے وابستہ مسلک نے جنم لیا۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل ہندوؤں میں نہیں ہوسکتا تھا کیونکہ یہ لوگ اپنے مردوں کو دفنانے کی بجائے جلاتے تھے۔ ان کے ہاں اپنے اولیا کی اس طور تعظیم کی

بنیاد ہی موجود نہیں تھی۔ لیکن صدیوں کی ہمسائیگی اور میل ملاپ میں برصغیر کی ان دو بڑی کمیونٹیوں نے ایک دوسرے کو متاثر کیا۔ ان اثرات کا ایک پہلو یہ تھا کہ ہندو بھی اولیا کے مسالک سے متاثر ہوئے اور ان میں بھی مقابر کی تعظیم راہ پا گئی۔

تاریخی ماخذوں سے پتہ چلتا ہے کہ معجزہ نما اور دین کے محافظ صوفی شیوخ کی باقیات کا احترام ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان کے تمام طبقوں میں پایا جاتا تھا اور اس میں سماجی مرتبے اور مذہب کی کوئی قید نہیں تھی۔ چنانچہ 1747ء میں افغان فاتح احمد شاہ ابدالی ہندوستان میں داخل ہوا تو کلہوڑا حکمرانوں کا ہندو دیوان گدومل اسکی خدمت میں پہنچا۔ وہ احمد شاہ ابدالی کی نذر کیلئے سندھ کے خزائن میں سے قیمتی ترین یعنی مقامی اولیا کے مقبروں کی مٹی سے بھری ایک تھیلی لیتا گیا(1)۔

پنجاب میں صوفی شیوخ کے بہت سے اشعار سکھوں کیلئے مقدس بن گئے۔ ان میں سے شیخ فریدالدین کا مقام بہت اونچا ہے جنہیں بابا فرید بھی کہتے ہیں۔ سکھوں کی مذہبی کتاب ''آدی گرنتھ'' میں بھی مسلم صوفیا کا کلام شامل ہے۔ صوفیا کے ساتھ محض دیگر بڑے مذاہب کے لوگ ہی وابستہ نہیں تھے بلکہ خوفناک دیوی بھوانی کے پجاری، ٹھگ اور انہی جیسے دیگر اقلیتی گروہوں کے لوگ بھی ان کے عقیدت مند تھے۔ اسطرح کے دیگر گروہوں میں میواتی، ہیجڑے اور بنجارے بھی آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ صوفیا کے مسلک میں شرکت کیلئے کسی شخص کا متقی اور پرہیز گار مسلمان ہونا ضروری نہیں تھا۔ روائتی تمدن اور پسماندہ شعور کے حامل کسی بھی اور معاشرے کی طرح ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان میں بھی انسانی تمدنی کے خدوخال کا تعین مذہبی تصورات کے زیر اثر تھا۔ کم از کم مسلمانوں کیلئے قرآن و سنت اور اسلام بحیثیت مجموعی زندگی کا ناگزیر جزو رہا۔ خارجی کائنات یعنی کائنات اکبر اور داخلی روحانی دنیا یعنی کائنات اصغر سب کلیتاً مذہبی تھے۔ اس طرز فکر نے ازمنہ وسطیٰ کے پورے سماج میں طاقتور اور بڑی شدت کے حامل ایمان کو جنم دیا تھا۔ اسلام کے محیط کل امور اور بالخصوص شرعی احکام نے مذہبی دائرہ کار سے باہر کسی سرگرمی کیلئے کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی تھی۔ سچے مومن کیلئے لازم تھا کہ پیدائش سے وفات تک اسکی زندگی کا ہر قدم ایمانی احکام کی مطابقت میں رہے۔

تاہم مذہب کے ساتھ شدید وابستگی کے اس سیر شدہ ماحول میں بھی ممکن نہیں تھا کہ

مبنی بر اخلاص تقویٰ اور پرہیزگاری حیات کی مستقل کیفیت بن جائے۔ مذہبیت کے ایسے غیر معمولی غلبے اور عقیدے پر اس درجہ ارتکاز کے ماحول میں مسلمہ راستے اور طریقے سے انحراف کرنے والے فرد اور معاشرتی گروہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ہندوستان کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ اور تمدن کا مطالعہ کیا جائے تو اسلام کی روح اور اسکے واضح احکامات سے انحراف نظر آتا ہے۔ ظاہری تقوے اور اگلے جہان کی فکر کے پردے میں بدعت، بے ادبی اور دنیا داری صاف دیکھی جا سکتی ہے۔ اس عدم مطابقت کی وجہ پر کافی تحقیقی کام ہوا ہے۔ تاریخیت کے حمائتی خیال کرتے ہیں کہ اس امر کو ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان میں سیکولر ازم کی طرف پہلا قدم سمجھنا چاہیئے۔ یہ خیال کچھ زیادہ ٹھیک نہیں ہے۔ جب ہم برصغیر پاک وہند میں غیر متجانس آبادی کو دیکھتے ہیں تو نظریئے کی حقانیت اور بھی متنازعہ ہو جاتی ہے۔

ہندوستان میں آمد کے بعد اسلام کو کئی مذاہب کے ساتھ واسطہ پڑا۔ اول تو یہاں ہندوازم کی کئی شکلیں موجود تھیں۔ انکے ساتھ متعامل ہونے کے بعد اسلام میں نئے مذہبی تصورات نے جنم لیا۔ بالخصوص نچلے طبقات کے عوامی اسلام کا یہی حال تھا۔ اس اختلاط نے کئی مسلمان ماہر الٰہیات کو پریشان کیئے رکھا۔ وہ اسلام اور دیگر مذاہب کے تصورات کے اختلاط کو اسلام میں ملاوٹ قرار دیتے تھے۔ ان لوگوں کو بالعموم قدامت پسند کہا جاتا ہے۔ خیال رکھنا چاہیے کہ جب ہم اسلام کے حوالے سے بات کرتے ہیں تو یہاں قدامت اور بدعت جیسے تصورات کی مسیحی شکل کا اطلاق اصل صورت میں نہیں ہوتا۔ اگر ان اصطلاحات کو اسلام کیلیئے استعمال کرنا ہے تو انہیں ایک نئی وضاحت درکار ہو گی۔

اسلامی تاریخ میں تمام مسلمان کسی ایک الٰہیاتی مکتبہ فکر پر متحد نہیں رہے اور نہ آج ہیں۔ عالم اسلام میں عقائد کو باقاعدہ، منضبط اور قانونی حیثیت دینے والا کوئی ادارہ موجود نہیں رہا۔ مذہبی اصولوں کی تعبیر اور وضاحت خلیفہ، سلطان اور روحانی اداروں کے احاطہء کار سے الگ رہی۔ مذکورہ بالا قدامت پسندوں کی آرا بھی فقہا کا نجی فیصلہ تھا اور اسے کوئی ریاستی پشت پناہی میسر نہیں تھی۔ انہیں فقط اپنے ذاتی علم کے بل بوتے پر تعبیر اور تشریح کا مشکل کام خالصتاً ذاتی اور نجی سطح پر کرنا پڑا۔

مفتی، قاضی، امام، فقیہہ اور مجتہد جیسے سرکاری عہدوں پر فائز عالم بھی یہ کام کرتے رہے لیکن انکے فیصلوں کو بھی بالعموم ریاستی پشت پناہی میسر نہ تھی۔ یہ اور بات ہے کہ بطور

فلسفی اور صوفی لوگ انہیں اس کام کا اہل سمجھتے تھے۔ کبھی کبھار یہ بھی ہوتا کہ خلیفہ، سلطان یا بادشاہ ان میں سے کسی شخص اور اسکے مکتبہ فکر کو تسلیم کر لیتا۔ یوں ریاست میں اس تعبیر کو سرکاری سرپرستی مل جاتی لیکن یہ امر زمان و مکان میں نہایت محدود تھا جغرافیائی حدود سے باہر موجود امت مسلمہ کا خیال نہ رکھا جاتا۔ چنانچہ کسی بھی مسئلے کی تعبیر میں اختلاف کا پیدا ہو جانا عین یقینی تھا۔ اس نوعیت کے اختلافات اسلام کے خصائص میں داخل ہو چکے ہیں۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے تو یہاں امام ابو حنیفہ کے حنفی سنی مکتب فکر یا مذہب کا غلبہ رہا ہے۔ یہی وہ مذہب تھا جسے سلطنت دہلی کے سلطانوں اور مغل بادشاہوں نے اپنایا تھا۔ چنانچہ حنفی مذہب کو، بعض مخصوص شرائط کے تحت، برصغیر کا سرکاری مذہب قرار دیا جا سکتا ہے۔

اگرچہ برصغیر کے سنی مسلمانوں نے زہد واتقا سے قدرے انحراف کیا لیکن انہیں کسی بھی طرح زندیق نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں البتہ اسماعیلیوں، مہدویوں، روشنائیوں اور سرمد جیسے کچھ صوفیوں کو چھوڑ کر ریاست کی مذہبی بنیادوں کے ساتھ متصادم ہونے والے عناصر کو کافر اور سچے ایمان کے دشمن قرار دیا گیا۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا زندیقوں (2) سے مذہب کی بالادستی کو کوئی خطرہ لاحق نہیں تھا۔ البتہ ان لوگوں کو ریاست کیلئے خطرہ ضرور کہا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اسماعیلی ہمیشہ ریاستی عتاب کا شکار رہے اور انہوں نے بھی باغیوں کو اپنے جھنڈے تلے جمع کرنے کا عمل جاری رکھا۔ اسکی ایک مثال دہلی میں قرامطیوں کی بغاوت ہے جو 1236ء میں نوری ترک کی زیر قیادت برپا ہوئی۔ برصغیر میں مغلوں کے خلاف مسلح جدوجہد کرنے والوں میں سے روشنائی سلسلے کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ انہوں نے شمال مغربی سرحدی صوبے میں آباد پشتو خواں قبائل میں مغلوں کے خلاف کامیاب پروپیگنڈہ کیا۔ شاہ عنایت نے سندھی کاشت کاروں کو تحریک دی کہ وہ سرکاری محصول ادا نہ کریں اور زمیندار امرا سے زمین چھین لیں۔ شیخ سرمد نے تخت نشینی کی جنگ میں اورنگ زیب کے خلاف دارا شکوہ کا ساتھ دیا۔

ہندو مسلمان ثقافتی ڈائیلاگ کا آغاز صوفیوں اور اسلام کے مبلغوں نے کیا۔ ان لوگوں نے بارہویں سے چودھویں صدی تک تبلیغی عمل کو موثر بنانے کیلئے مقامی مذاہب کی اساطیر اور تمدنی روایات کا بغور مطالعہ کیا۔ یوں اسلام اور ویدانت کے درمیان ایک تعلق

قائم ہوا۔ اسی طرح کا تعلق صوفیوں کی تبلیغ اور ناتھوں، سنتوں اور بھگتوں کی تعلیمات کے مابین بھی موجود تھا۔

یہی وجہ ہے کہ پندرہویں صدی کے آتے آتے برصغیر کے کئی حصوں میں مختلف الانواع مذہبی تصورات کے باہمی تعامل سے وجود میں آنے والا کلچر صاف نظر آنے لگا۔ ہندوؤں او رمسلمانوں کی تالیف سے جنم لینے والا یہ کلچر عوام الناس کی سطح پر زیادہ طاقتور تھا۔ بالخصوص کشمیر، پنجاب، سندھ، گجرات، دکن اور گنگا اور جمنا کے درمیانی علاقے میں اس تمدن نے مذاہب کے درمیان امن کو جنم دیا۔ مغلوں اور سلاطین دہلی کے زمانے میں سماجی اور سیاسی وحدت بھی اسی ہندو مسلم تمدن کی پیداوار تھی۔ اگرچہ سچے اور خالص عقائد کی حفاظت بادشاہوں کی ذمہ داری سمجھی جاتی تھی لیکن انہوں نے بھی مخصوص مراحل پر صوفیانہ بھائی چارے اور اس سے پیدا ہونے والی تالیف کو ترجیح دی۔ بالفاظ دیگر ان بادشاہوں کے نزدیک مذہبی تخلیص سے زیادہ اہمیت ریاستی سیاسی وحدت کو حاصل تھی۔

بادشاہوں کے مذکورہ بالا رویے عین قابل فہم ہیں۔ سلطنتیں اور حکومتیں اسی رویے کی بنیاد پر قائم رہ سکتی تھیں۔ اپنے سے کئی گنا زیادہ آبادی پر حکومت کرنے کیلئے لچکدار انداز فکر ناگزیر تھا۔ مذاہب کی اسی تالیف کے باعث مذہبی امن اور سیاسی سماجی استحکام ممکن ہو پایا۔ بیسویں صدی کے ہندوستانی مورخین اکثر و بیشتر قرار دیتے ہیں کہ یہ ثقافتی اور تمدنی تالیف شعوری سطح پر ہونے والی کاوش کا نتیجہ تھی۔ یہ بات صرف جزواً درست ہے۔ زیادہ تر معاملات میں دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ چیزوں کو اسلامیانے کی سطحی کوششوں کی ذیلی پیداوار ہے۔ اپنی اصل میں یہ اسلام کے اندر قبل اسلام عقائد وتصورات کے لیئے جگہ بنانے کی کوششوں کا حاصل بھی ہے۔

بہت کم ایسا ہوا کہ بالائی سماجی طبقات اور ممتاز دانشوروں نے اسے بطور پالیسی اپنایا۔ اس تالیف کے حوالے سے جدید مورخین کے ہاں بھی بڑے نازک پہلو سامنے آتے ہیں۔ ہندو مسلم تالیف کی تائید کرنے والے حکمرانوں میں سے جونپور کا سلطان ابراہیم شرقی، کشمیر کا سلطان زین العابدین، بیجاپور کا عادل شاہ اور گولکنڈہ کا قلی قطب شاہ زیادہ معروف ہیں۔ گجرات کے حکمران محمود بیگڑہ اور مغل بادشاہ اکبر کو بھی اس صف میں رکھا جا سکتا ہے۔ تالیفی عمل کے حوالے سے منفی کردار ادا کرنے والوں میں سے مبارک شاہ خلجی،

غیاث الدین تغلق، محمد تغلق، فیروز شاہ تغلق، سکندر لودھی اور اورنگزیب زیادہ قابل ذکر ہیں۔ ان لوگوں نے بنیاد پرستی کا رویہ اختیار کیا۔

اگر ہمیں تالیف کی تفہیم خالص مذہبی مسئلہ کے طور پر کرنا ہے تو دو باتیں بہت اہم ہیں۔ہمیں ماضی بعید یعنی از منہ وسطیٰ کے ہندوستان کے لیے ایک بہتر معاشرت کا تعین کرنے میں آج کے معاشرتی علوم کا اطلاق نہیں کرنا چاہیے۔مختصراً یہ کہ تالیف کے مسئلہ کو اس کے سماجی سیاسی تناظر سے الگ کرنے کے بعد دیکھنا ہوگا۔ یوں ہمیں ہندوستانی ثقافتی منظر کے کئی ٹکڑے انتہائی مختلف انداز میں نظر آئیں ہے۔

کسی مخصوص مذہب کے مشمولات سے قطع نظر بحیثیت مجموعی مذہبی زندگی بے لگام تغیر کا شکار تھی۔ اس امر کا اطلاق بالخصوص صوفیاء پر ہوتا ہے۔ صوفیا کے مسالک کو ہندوستان کی مٹی راس آئی۔ ان مسالک پر ایک نیا جوبن آیا اور وہ بے حدوحساب پھیلنے لگے۔ انہی شیخوں، سیدوں اور پیروں کے حلقہ ارادت میں ہندومسلم تالیف نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو چیلنج سے دوچار کر دیا۔

عیسائیت کے برعکس مسلمانوں میں ولائت کی تصدیق کا کوئی ادارہ موجودنہیں ہے۔ کسی حقیقی شخصیت، داستانوی کردار یا عوامی ہیرو کو ولی منوانے کے لیے مسلم عامتہ الناس کی راۓ ہی کافی تھی۔ مذہبی مقتدرہ کو جلد یا بدیر اس ارادت کو ماننا اور اسے اسلامی عمومی اصولوں کی مطابقت میں لانا ہوتا تھا(3)۔ جب اس طرح کا عمل سماج کے نچلے طبقوں میں ہوتا تھا تو اولیاء کی ارادت میں ایسے خصائص درکر آتے جن کا اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس پر ماہرین الٰہیات شدید احتجاج کرتے تھے۔

یہ لوگ سمجھتے تھے ایک سچے مومن کے قلب کا ہر ہر ارتعاش اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہونا چاہیے جبکہ صوفیا کی ارادت اس جذبے کو رنگارنگ ٹکڑوں میں بانٹ دیتی ہے۔جن کا اسلامی اصولوں اور عبارتوں سے دور کا تعلق بھی نہیں۔ اگر مذہب حیات کے تمام شعبوں میں سرایت کر جاتا ہے تو فقط دنیادار پر ہی روحانیت غالب نہیں آئے گی بلکہ اہل روحانیت بھی دنیا دار ہو جائیں گے۔ اسلام قبول کرنے والوں میں سے زیادہ تر سماج کے نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انکا شعور کچھ زیادہ تر اشیدہ اور تربیت یافتہ نہیں تھا۔ انہوں نے اسلام لانے کے بعد اپنے اپنے پسندیدہ اولیا کے ساتھ کچھ مخصوص اوصاف

وابستہ کر لئے۔ چونکہ اولیا کی موت شہادت تھی اور لوگوں کے جہان تخیل ان کے معجزوں سے آباد تھے چنانچہ انکا مدد کیلئے اولیا سے رجوع کرنا عین قابل فہم ہے۔کم ازکم ایک غیر مرئی اور انسانی خصائص سے تہی خدا کے مقابلے میں ان اولیا کے ساتھ وابستگی اور ارادت زیادہ قابل فہم ہے۔

زندہ صوفی کو زیادہ بڑا حلقہ ارادت بہت کم میسر آیا۔لوگوں نے تقریباً ہمیشہ کسی نہ کسی مقبرے کو ارادت کا مرکز ومحور بنایا۔اس مقبرے میں ولی کا جسد خاکی دفن ہوتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اسکی فانی زندگی کی اشیاء لباس، پگڑی، جوتے، عصا، ہتھیار اور تسبیح جیسی باقیات بھی رکھی جاتی ہیں جنہیں تبرکات کہا جاتا ہے۔ مادی اشیا کے ساتھ اسطرح کی وابستگی روحانی پہلوؤں پر کسی خاص طرح کا مادی جسمانی اثر لازمی طور پر مرتب کرے گی ۔غیرمتوقع انتہا پسندانہ رویے اس لیئے سامنے آتے ہیں۔

اسلام میں ساحری منع کی گئی ہے جبکہ معاشرے کے نچلے اور متوسط طبقات میں مقبول مذہب کی ساخت میں ساحری شامل ہے۔اولیا کی باقیات سے ارادت بھی اسی کا ایک جزو ہے۔ یہ دونوں امور اولیا کے متعلق تصورات میں ایک خاص طرح کی مادیت شامل کر دیتے ہیں(4)۔ اسطرح کی جسمانی باقیات کے ساتھ ارادت کی معروف مثال مختلف جگہ پر پیغمبر ﷺ کے نقش پا اور موئے مبارک کی موجودگی ہے۔بعض دیگر جگہوں پر انکے اہل بیت کی جسمانی باقیات کے موجود ہونے کا بھی یقین کیا جاتا ہے۔ ان باقیات کو مقبروں جیسی عمارتوں میں رکھا گیا ہے۔ روہڑی میں واقع وال (بال) مبارک اور حضرت بل، سری نگر، میں رسولﷺ کے بال محفوظ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح نبی گنج، ڈھاکہ اور لکھنو میں قدوم رسول پر بہت بڑی بڑی یادگاریں بنائی گئی ہیں۔ ان بالوں کے متعلق کہا گیا کہ یہ ازخود بڑھتے رہتے ہیں۔اسلامی میں صوفی مسالک کے مطالعے کے بانی اگناز گولڈزیہر(Ignaz Goldziher) نے عبدالغنی نابلوسی نامی ایک عرب سیاح کے حوالے سے حج پر جانے والے ایک ہندوستانی مسلمان کا بیان درج کیا ہے کہ

''ہندوستان میں کئی لوگوں کے پاس رسول اللہﷺ کے بال موجود ہیں۔کسی کے پاس ایک، کسی کے پاس دو اور کسی کے پاس بیس بال موجود ہیں۔ یہ بال بعض اوقات ازخود حرکت کرتے ہیں اور نہ صرف انکی لمبائی بڑھتی ہے بلکہ یہ تعداد میں بھی یوں بڑھتے

ہیں کہ فقط ایک بال سے بے شمار نئے بال بن جاتے ہیں(5)۔'' گولڈزیہر (1971ء۔
1967ء)

ان باقیات کی ارادت نے مساجد کے متعلق رویے پر بھی اثر ڈالا ہے۔ لاہور کی بادشاہی مسجد میں بہت سے تبرکات موجود ہیں۔ مفروضہ ہے کہ انہیں بابر اپنے ساتھ ہندوستان لایا۔ ان تبرکات کا تعلق پیغمبرﷺ، حضرت علیؓ، اہل بیت اور عبدالقادر جیلانی سے ہے۔ مغل سلطنت کو زوال آیا تو یہ تبرکات سکھوں کے ہاتھ لگے اور پھر انگریزوں کے قبضے میں آئے تو مسجد میں رکھوا دیے گئے۔ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں تبرکات کی اچھی خاصی مارکیٹ موجود ہے۔ یہ اور بات ہے کہ یہاں بیشتر مال اصلی نہیں۔ 1873ء میں آیات قرآنی سے مرصع رسولﷺ کی ایک قمیض ہندوستان کے وائسرائے کو پیش کی گئی۔ آخر میں کھلا کہ ایک انگریز جنرل نے اسے کلکتہ کے بازار سے دس ہزار روپے میں خریدا تھا۔

کم از کم تبرک کے حصول کے لئے ازمنہ وسطیٰ کا ذہن نہ کسی جرم سے چوکتا تھا اور نہ ہی بے ادبی سے۔ ہندوستان کی 1911ء کی مردم شماری میں اس امر کی ایک ظالمانہ مثال ملتی ہے۔ تیرہ (Tirah) کے آفریدی پٹھانوں کے ہاں ولی کا ایک مقبرہ بھی نہیں تھا کہ باعث برکت اور مرجع خلائق ہوتا۔ اجتماعی احساس کمتری کا شکار ہو کر ''آفریدیوں نے نہایت فراخ دلانہ پیشکشوں کے ذریعے ایک نہایت معروف ولی کو اپنے ہاں بسنے پر آمادہ کرلیا۔ پھر اس قیام کو ہمیشگی دینے کیلئے انہوں نے ولی کا گلا کاٹ دیا اور اسے نہایت عزت واحترام سے دفن کیا گیا اور مدفن پر ایک شاندار خانقاہ تعمیر ہوئی تاکہ وہ انکی معاونت کرے اور خدا کے حضور انکی دعائیں پہنچائے۔'' (شمل: 1980ء)

یورپ کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ میں بھی ایسی ہی ایک مثال ملتی ہے۔ ''گیارہویں صدی کے اطالوی کسان سینٹ رومالڈ (St.Romuald) کو قتل کرنا چاہتے تھے تاکہ اسکی باقیات پر قبضہ کرسکیں۔'' (Huizinga 1995ء)

بعد ازاں صوفیا کے مسالک باقاعدہ متشکل ہوئے تو تبرکات کی جگہ تعویذوں نے لے لی جنہیں دفع شر، مختلف بیماریوں کے علاج اور ولی کی مافوق الفطرت قوتوں کی تجسیم

کے طور پر رکھا جاتا تھا۔ چودھویں صدی کے بعد سے تعویذوں کی تیاری مقبروں کے درویشوں اور خادمین کا مرکزی پیشہ بن گئی۔ بالعموم ولی کے مقبرے کا چھوٹا سا کنکر، مزار کے چھتر کی چھلتر یا مزار کی چادر کی دھجی کو سادہ یا قرآنی آیت لکھے کاغذ میں لپیٹ کر تعویذ بنائے جاتے تھے۔ عام اولیا کے دیگر معاملات کی طرح تعویذوں کے ساتھ بھی مختلف خصائص وابستہ کئے جاتے تھے۔ بعض تعویذ نظر بد سے بچانے کے لئے ہوتے، بعض کا لاجادو توڑنے کیلئے اور بعض بیماریوں کے علاج کیلئے ہوتے تھے۔ زندگی کے ہر شعبے میں کامیابی کیلئے تعویذ بنوائے جاتے۔ درگاہوں کے متولی تعویذ بیچ کر روٹی کماتے۔ اسلام بنیادی طور پر بت اور شبیہہ کی مناہی کا مذہب ہے۔ شبیہوں کے احترام پر مبنی اور اسلام سے خاصے فاصلے پر موجود مذاہب کے حوالے سے فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ مقدس شبیہوں میں سے کون سی زیادہ مقدس ہے۔ کسی چرچ، مندر یا بدھوں کی عبادت گاہ میں موجود تمام شبیہیں ایک سی حقیقی ہیں اور ماننے والے پر ایک سے اثرات مرتب کرتی ہیں۔ کوئی شبیہہ، مجسمہ یا ایسا ہی دیگر نشان ازخود یہ نہیں کہتا کہ خداؤں یا دیوتاؤں کی عبادت کرنی چاہیے اور اولیاؤں کے ساتھ فقط ارادت مناسب ہے۔ عبادت اور ارادت کے درمیان موجود نازک فرق کو سمجھنے کیلئے مذہبی علوم کے ماہر یا مقدس کتاب سے رجوع کیا جاتا ہے۔ اسلام ہر طرح کی مقدس اشیا کی شبیہوں کے احترام کو بت پرستی گردانتا ہے۔ اسلامی تصورات کے نظام میں اولیا کو مذہبی زندگی کے بیرونی حاشیے میں جگہ دی گئی ہے۔

احادیث کی رو سے ولی وہ ہے جو خدا کے نزدیک ہے، اسکا دوست ہے اور حتیٰ کہ خدا کا محبوب ہے۔ جنید جیسے اولین عربی صوفیا نے قرار دیا کہ ولی وہ لوگ ہیں جنہوں نے مذہبی فرائض کی انجام دہی میں کمال حاصل کر لیا اور ساتھ ہی ساتھ وہ خدا کے عرفان سے بھی متصف ہوئے۔ یہ بھی قرار دیا گیا کہ وہ مستور کے راز دار ہیں اور انہیں مشاہدۃ الحق تک رسائی حاصل ہے۔ (اسلام 45:1991ء)

برصغیر میں تصوف کے پہلے نظریہ دان الہجویری کی طرح کئی مسلمان ماہرین الٰہیات نے بھی ولائت اور نبوت کے درمیان موجود تعلق پر بحث کرتے ہوئے واضح لفظوں میں نبوت پر ولایت کی بالادستی کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

گیارہویں صدی کے ایرانی صوفیا میں سے معروف ترین الترمذی ان اولین لوگوں

میں شامل تھے جنہوں نے ولایت کے تصورات کو نظری سطح پر بیان کیا۔ ان کی کتاب ''ختم الاولیا'' اسی موضوع پر ہے۔ وہ کہتے ہیں ''نبوت ملنے سے پہلے بھی پیغمبراور نبی خدا کے ولی تھے چنانچہ ان میں ولائت اور نبوت دونوں جمع ہوگئی ہیں اور اسی لئے وہ لاثانی ہیں۔'' (الگیوشی 1971:33)

نبوت اور ولایت کے باہمی تعلق پر ترمذی کے خیالات کو عظیم صوفی شیخ ابن العربی نے آگے بڑھایا۔ انہوں نے استدلال کیا کہ ولائت پیغمبری کا مخصوص مظہر ہے یعنی ولی پر فرض نہیں کہ وہ پیغمبری کے مشن کو آگے بڑھائے۔ مختصر یہ کہ ولی کا پیغمبر ہونا ضروری نہیں جبکہ پیغمبری میں ولایت بنفسہہ موجود ہوتی ہے۔ ابن العربی نے ولایت کو دو اقسام میں بانٹا ہے جن میں سے ایک ہر مذہب میں موجود ہوسکتی ہے اور دوسری محمدﷺ کی ولایت ہے جو صرف اسلام میں موجود ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ولایت کی پہلی قسم کی مہر عیسیٰ علیہ السلام اور دوسری قسم کی ولایت کی مہر ارفع ترین صوفی یعنی قطب کے پاس ہے۔ وہ لکھتے ہیں، ''جان لو کہ ولایت محیط کل ہے اور اسی لئے مسلسل ہے۔ ولایت کی غرض اعلان عام ہے لیکن نبوت کا خاصہ قانون سازی ہے اور اسی لئے یہ مسلسل نہیں ہے اور روک دی جاتی ہے۔'' ابن العربی (1980:211ء)

دسویں صدی کے آغاز سے یہ تصور چلا آرہا ہے کہ تصوف میں ایک نظام مراتب موجود ہے۔ ارفع ترین درجہ قطب کا ہے۔ قطب کے لفظی معانی ستون، کھمبے یا دھرے کے ہیں۔ قطب کو غوث یعنی دستگیر بھی کہا جاتا ہے۔ اسکے بعد اخیار یعنی منتخب، ابدال، ابرار، نقبہ، نجبہ، شطار اور افراد وغیرہ آتے ہیں۔ اپنی معروف کتاب کشف المحجوب میں علی ہجویری نے اولیا کے اس مخروطی اہرام کے متعلق لکھا ہے:۔

''ان میں سے چار ہزار مستور ہیں اور ایک دوسرے کو بھی نہیں جانتے اور نہ ہی اپنے مراتب سے آگاہ ہیں۔ انہیں ہر حالت میں خود اپنے آپ سے اور خلق سے چھپا کر رکھا گیا ہے۔ لیکن ان میں سے وہ جنہیں باندھنے چھوڑنے کا اختیار حاصل ہے اور جو دربار الٰہی کے افسر ہیں ان میں سے تین سو اخیار، چالیس ابدال، سات ابرار، چار اوتاد، تین نقبہ اور ایک قطب یا غوث ہے۔ یہ سب ایک دوسرے کو جانتے ہیں اور باہمی رضامندی کے بغیر کچھ نہیں کر سکتے۔'' (الہجویری 1992:213-14ء)

ہندوستانی تاریخ کے المیہ ہیرو اور سترہویں صدی کے معروف فلسفی اور صوفی داراشکوہ نے اپنی تالیف ''سفینتہ الاولیا'' میں لکھا کہ ایک ولی کی موت سے اولیا کے پورے نظام مراتب میں تغیر برپا ہوتا ہے۔فوت ہونے والے ولی کی جگہ فوراً ایک درجہ نیچے کے ولی کو دے دی جاتی ہے اور اسکی جگہ پر اس سے نچلے ولی کو فائز کیا جاتا ہے اور یوں پورا نظام مراتب از سرنو بنتا ہے۔'' (داراشکوہ 1965:58ء)

نظام مراتب کا ہر رکن ایک مخصوص کردار کا حامل ہے۔ جیسا کہ عہدے سے بھی ظاہر ہے قطب کی حکومت پوری کائنات پر ہے۔ عالم کی چار جہات جیسے اہم مقامات کا توازن اوتاد کی ذمہ داری ہے۔ دنیاوی آب و ہوا کے سات خطوں کی ذمہ داری ابدالوں پر ہے اور اسی طرح نقبہ لوگوں کی پریشانیوں اور انکے حل سے واسطہ رکھتے ہیں۔ ابن العربی کا کہنا ہے کہ مجموعی حیثیت میں علم صرف ارفع ترین مقام پر فائز اولیا کے پاس ہوتا ہے اور انہیں درجہ بدرجہ نیچے تقسیم کیا جاتا ہے۔ کائنات کا کل علم قطب میں مرتکز ہوتا ہے اور اسی لئے وہی عارف کامل ہے۔ واضح نظر آتا ہے کہ یہ نظام مراتب صوفیا کے مسالک میں موجود پیچیدہ ساخت کا آئینہ دار ہے۔ ان مسالک میں بھی مریدوں کی تعداد بڑھتی تو شیخ نظم و ضبط قائم رکھنے اور نوواردان کی تربیت کیلئے کئی نائب مقرر کرتا جنہیں خلیفے کہا جاتا۔ چودہویں صدی کے آتے آتے شمالی ہندوستان کے زیادہ تر قصبوں کو سرپرست اولیا میسر آچکے تھے جنہیں اپنے شیوخ سے آزادانہ تبلیغ کی اجازت حاصل تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ ان لوگوں نے ولایت کے اپنے سلسلے قائم کئے اور انہیں کسی نہ کسی بڑے سلسلے کے ساتھ جوڑا۔ چونکہ اولیا اپنے عرصہ حیات میں خود کسی نہ کسی سلسلے سے وابستہ رہے چنانچہ مسالک اور اولیا کے درمیان خط امتزاج کھینچنا خاصا مشکل ہے۔موت کے بعد ولی اولیاء کی کسی لڑی کا رکن بنتا اور تصوف کی مخصوص روایات اور برکات کو آگے بڑھاتا ہے۔

نچلے طبقات کے اسلام میں صوفیا کی تعظیم اس لئے نہیں کی جاتی کہ وہ عارف ذات ہیں بلکہ اس لیے کی جاتی ہے کہ ان سے معجزے سرزد ہوتے ہیں، ان کی وساطت سے برکات نازل ہوتی ہیں اور وہ ان کی حاجات اور دعائیں رب کے حضور پیش کرتے ہیں۔دستکاروں کی مختلف ذاتوں اور اسی طرح کے سماجی گروہوں کے پاس اپنے اپنے ولی موجود تھے۔ لوگوں کے قربت میں اختیاری غربت اور زہد کی زندگی گزارنے والے اولیا

کے عام لوگوں پر اثرات مذہب کے باقاعدہ ماہرین یعنی علما سے کہیں زیادہ تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ہر عہد کے حکمرانو ں نے انہیں اپنے حمائتیوں میں شامل کرنا چاہا۔ تیرہویں صدی میں دہلی کے سلطان التتمش نے اس عہد کے معروف صوفی قطب الدین بختیار کا کی کو اپنے دربار میں شیخ الاسلام(6) مقرر کرنا چاہا مگر ناکام رہا۔ شیخ الاسلام کو دربار میں مذہبی امور کی نگرانی کرنا ہوتی تھی۔ اپنی حیات میں صوفی کی حیثیت سے معروف بختیار کا کی کا مزار مرجع خلائق بنا اور لوگوں نے انہیں ولایت کے درجے پر فائز کیا۔ ٹھیک ایک صدی کے بعد محمد تغلق نے دہلی کے ایک اور صوفی نصیرالدین چراغؒ دہلی کو مجبور کیا کہ وہ اسکے دربار میں یہ عہدہ قبول کر لے۔ چراغ دہلی نے مجبوراً یہ عہدہ قبول کر لیا تاکہ لوگوں کو زبردستی دکن بھجوانے کی مزاحمت کر سکیں۔

تاہم بیشتر اوقات صوفیا دنیاوی اختیارات کے منابع سے دور رہے۔ یہ امر چشتیہ سلسلے کے پانچوں شیوخ کی سوانح سے ثابت ہے۔ ان پانچ میں معین الدین سجزی، قطب الدین بختیار کا کی، فریدالدین گنج شکر، نظام الدین اولیا اور نصیرالدین چراغ دہلی شامل ہیں۔ درباراری سے گریز کی مثال کے طور پر نظام الدین اولیا کا طرزعمل بیان کیا جاسکتا ہے۔سلطان علاؤالدین خلجی نے نظام الدین کی خانقاہ پر حاضر ہونے کی خواہش کا اظہار کیا۔ نظام الدین نے کہا کہ میرے گھر میں دو دروازے ہیں۔ اگر سلطان ایک دروازے سے اندر داخل ہوتا ہے تو میں دوسرے سے باہر نکل جاؤں گا۔ ہم درویشوں کو ریاستی معاملات سے کیا علاقہ۔'' (نظامی 389-1948ء)

اس میں کوئی شک نہیں کہ اولیا کے اخلاق نے عوام الناس کے مذہب پر گہرا اثر ڈالا لیکن اولیا کے سلسلوں میں اخلاقیاتی عوامل کے متعلق پرکھ کے دوران یاد رکھنا چاہیئے کہ جنوبی ایشیا کا ولی مخیرّ اور مہربان سے زیادہ جلالی اور تنک مزاج ہوتا ہے۔نصیرالدین چراغ دہلی نے لکھا:

''اخلاق منزل کا علم تو ضرور دیتا ہے لیکن اس تک رسائی کے ذرائع سے بے خبر کر دیتا ہے''۔ (نظامی 1953:76)

ولایت اخلاقیاتی نہیں بلکہ مذہبی تصور ہے۔ یہ ایک خاصیت ہے جو ساخت میں شامل ہوسکتی ہے، عطا ہوتی ہے یا سلسلے میں چلتی ولی تک پہنچتی ہے۔ چنانچہ کسی شخص کے

ذاتی اخلاقی رویے پر کچھ زیادہ منحصر نہیں ہے۔ صوفیا کی حیات کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ولی عمومی مسلمہ معیار سے برتر ہے اور مذہب اور عام قانون میں جرم تصور کئے جانے والے عمل بھی کرتا رہا ہے ۔ انہی صوفیا میں ملامتی بھی شامل تھے جنہیں اخلاقی اصولوں کی ذرہ بھر پرواہ نہیں ہوتی تھی۔

صوفی مسالک کی مقبولیت کی ایک اور وجہ یہ عقیدہ بھی تھا کہ صوفی کے ساتھ وابستہ برکات فقط اسکی ذات تک محدود نہیں رہتیں بلکہ صوفی چاہے تو انہیں کسی بھی شخص پر وارد کر سکتا ہے۔ موت کے بعد بھی یہ برکات زائل نہیں ہوتیں بلکہ اسکے مقبرے اور زیر تصرف اشیا میں سے زیادہ قوت کے ساتھ پھوٹنے لگتی ہیں۔ لفظ برکہ قرآن میں بھی موجود ہے جس کا ماخذ خود اللہ ہے۔ مسلمان ماہرین الٰہیات نے برکات کے قرآنی تصور کی از سر نو تعبیر کرتے ہوئے قرار دیا کہ انکا منبع صاحبان وحی پیغمبر ہیں۔ چونکہ اولیا پر الہام ہوتا تھا چناچہ وہ بھی برکہ کے ماخذ ٹھہرے۔ شیعہ الٰہیات میں سیدوں کو برکہ کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ رسمی عبادات کے متعلق موجود تصورات کو دیکھا جائے تو حج کے موقع پر حجرا سود کو مس کرنے والا کوئی بھی مسلمان برکہ کا حق دار ٹھہرتا ہے۔ برکہ کے حوالے سے عوام الناس کے عقائد نے لوگوں کے مذہبی عقائد کی تشکیل میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ انہیں دم جھاڑے کے ساتھ بھی وابستہ کیا جاتا ہے۔ بالخصوص انہیں جادو کے توڑ اور نظر بد سے تحفظ کا ذریعہ خیال کیا جاتا ہے۔

ہندوستانی ازمنہ وسطیٰ کے اواخر میں اس خیال کو فراموش کر دیا گیا کہ ولی فقط اللہ کے سامنے موجود وکیل ہے ۔ یہ امر بھی بھلا دیا گیا کہ ولی حاجت روا کے ایک بڑے سلسلے کی صرف ایک کڑی ہے۔ یوں شفا بخشی کو کلی طور پر صوفیا کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا۔ ہر صوفی کسی مخصوص مرض کے علاج کا ماہر قرار دیا گیا۔ اسی لئے ممبئی سے کچھ فاصلے پر دفن مخدوم فقیہہ ہسٹریا کے علاج، بہرائچ کے غازی میاں کوڑھ اور سانپ کے کاٹے کے علاج کے ماہر سمجھے جاتے ہیں۔ بواسیر اور جریان خون کے دیگر امراض میں شفا کیلئے اوچ کے ممتاز ولی مخدوم جہانیاں جہاں گشت سے رجوع کیا جاتا ہے۔

شفا بخشی سے قطع نظر بیماری کو ولی کی ناراضگی کا نتیجہ قرار دینے والوں کی بھی کمی نہیں۔ مثال کے طور پر خواتین کا ہسٹریا شیخ صدو کی دی گئی سزا خیال کیا جاتا رہا۔ بنگال

اور شمالی ہندوستان میں شیخ صدو کلیتاً عورتوں کا پیر ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ عورتوں کو خاوند اور سسرال کے مظالم سے شیخ صدو ہی محفوظ رکھتے ہیں ۔ گجرات میں دفن پنجابی ولی شاہ دولہ کے معتوبوں کے ہاں چوہے کے سر والے بچے (Microcephalics) پیدا ہوتے۔ شاہ دولہ کے چوہے نامی یہ بچے ان کی ولایت کے ناظم ہیں ۔ اس امر کے مضبوط شواہد موجود ہیں کہ توہم پرست اور جاہل عوام الناس اولیا کو بیماری کا سبب جانتے اور انکے ناموں کے ساتھ جادوئی اہمیت وابستہ کرتے۔ ''شیخ صدو کے نام پر'' اور'' جیوے مدار'' جیسے نعرے پیروں سے مدد مانگنے کے ساتھ ساتھ لعنت ملامت کیلئے بھی برتے جاتے ہیں۔ فقط ہندوستان کے ساتھ ہی یہ معاملہ نہیں تھا۔ گینگرین کا پرانا نام سینٹ انتھونی کی آتش تھا اسی طرح مرگی کا پرانا نام سینٹ وائٹس ڈانس تھا۔ ان حالات میں یہ خطرہ پیدا ہو جانا عین فطری تھا کہ اولیا کا طریق بگڑ کر سحر اور دم جھاڑا نہ بن جائے۔

ہندوستان کے نچلے طبقوں میں کاروباری اور دستکاری کی بنیاد پر قائم کمیونٹیوں کا مشترکہ پیر چننے کا عمل بھی قابل غور ہے۔ اسلام سے قبل کثیر خدائی نظام میں تخصیص کا تصور موجود تھا جسے اسلام کی وحدانیت بھی ختم نہ کر سکی۔ مخصوص پیشوں اور معاشرتی گروہوں کے اپنے اپنے روحانی سرپرستوں کا وجود اسی حقیقت کی عکاسی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ہندوؤں کے جاتی نظام کے متوازی اپنا ایک نظام مراتب پیشوں کی بنیاد پر قائم کیا ۔ یہی وجہ ہے کہ ملک کے مختلف حصوں میں بہ اعتبار پیشہ مختلف گروہوں کے اپنے اپنے پیر موجود ہیں۔

یوں اپنی وفات کے بعد ملتان کے بہاؤالدین زکریا پنجاب کے کشتی رانوں اور مچھیروں کے سرپرست ولی بنے۔ بنگال کے مچھیرے مجاہد ولی شاہ جلال سے مدد مانگتے رہے۔ پیر بدر ملاحوں اور شاہ سرار کہاروں کے ولی ہیں ۔ لاہور کے تیلیوں کے محافظ ان کے ہم پیشہ ولی حسن تیلی ہیں ۔ شاہ موسیٰ لوہار لاہور کے لوہاروں کا سرپرست ولی ہے۔ چوروں ، طوائفوں، ہیجڑوں اور ٹھگوں جیسے سماج باہر طبقات کے بھی اپنے اپنے ولی ہیں۔

ولیوں کے ساتھ مافوق الفطرت افعال بھی وابستہ کیئے گئے جنہیں کرامت کہا جاتا

ہے۔معجزہ اور کرامت دو مختلف تصورات ہیں۔ پیغمبر اپنے مشن کی تکمیل کے لئے سر عام معجزہ دکھاتے تھے۔ اپنی نوعیت میں کرامات قدرے مجہول عمل ہے(7)۔یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ تقویٰ اور مرتاض کی زندگی گزارنے کے باعث اولیا میں کرامت کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے۔ ترمذی جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے لکھتا ہے کہ اولیا سے کرامتوں کا ظہور عین ممکن ہے۔ کرامت کے باعث لوگوں کا ولی کی ولایت پر یقین پختہ تر ہوجاتا ہے۔ یوں کرامت کا ظہور ولایت کی علامت ہے۔ چونکہ کرامت فقط حقیقی ولی سے سرزد ہوتی ہے اس لئے یہ ولایت کی علامت اور اس کا فعل بھی ہے۔ (3:1971 Al Geyoushi)

ازمنہ وسطیٰ کا سارا احوال الاولیا ایسی کرامتوں سے بھرا پڑا ہے۔ ہوا میں اٹھنے، پانی پر چلنے، عناصر فطرت میں مداخلت، جنگلی جانوروں کے ساتھ شناسائی، لمحے بھر میں طویل فاصلہ طے کر جانا اور ذہن پڑھ لینا سب ان کرامتوں میں شامل ہیں۔ احوال الاولیا کے مصنفوں نے ان کرامات کو بارہ اقسام میں بانٹ کر بیان کیا ہے جن میں سے احیاء الاموات کو بلند اور اہم ترین مقام حاصل ہے۔

کچھ اولیاء کی ایک ہی کرامت نے انہیں لافانی شہرت عطا کردی۔ ایسی ایک مثال مخدوم نوح کی ہے جن کا مزار ہالہ 'سندھ' میں ہے۔ مخدوم کی دعا سے ٹھٹھہ میں واقع شاہجہانی مسجد کا رخ بدل گیا تھا۔ روایت یوں ہے کہ مسجد کی تکمیل کے بعد پتہ چلا کہ محراب قبلہ رخ نہیں۔ پریشان معماروں نے اس صاحب کرامت ولی سے رجوع کیا جس نے شب بھر عبادت اور دعا سے مسجد کا قبلہ درست کر دیا۔

تاریخی طور پر ثابت ہے کہ ٹھٹھہ کی اس مسجد کی محراب مخدوم نوح کی وفات کے ایک سو سال بعد دوبارہ تعمیر ہوئی تھی۔ نوح کی زندگی کے اس واقعہ کو زمانی عدم مطابقت قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن سندھ کے منگھو پیر اس سے بھی عجب ہے یہ پیر تیرہویں صدی میں عرب سے آئے تو انجانے میں مگر مچھ بھی ساتھ لیتے آئے۔ انہوں نے ان مگر مچھوں کو جوؤں(8) میں بدل دیا تھا۔ منگھو پیر نے کراچی کے شمال میں واقع ایک گاؤں میں ڈیرہ لگایا۔ اب یہ گاؤں ان کے نام سے منسوب ہے انہوں نے زمین کھود کر گندھک ملے پانی کے دو چشمے نکالے اور اپنے مگر مچھ ان میں اتار دیے۔ ان مگر مچھوں کی اولاد اس پیر کے مسلکی مظاہر میں شامل ہے۔ کچھ تعجب نہیں کہ گندھک ملے پانی سے قربت کے باعث

انہیں کوڑھ، جلدی امراض اور جوڑوں کے درد کا معالج پیر مانا جاتا ہے۔

جنوبی ایشیا کے پانی کے ذخیروں، دریاؤں، پہاڑوں اور حتی کہ آب و ہوا کی وضاحت میں ہونے والی کوششوں نے بھی اولیاء کے متعلق کئی داستانوں کو جنم دیا ہے۔ اس طرح کی سبیات کی بہت اچھی مثال ملتان کی گرمی ہے۔ پنجاب کا یہ علاقہ گرما میں شدید گرم ہوتا ہے۔ قدیم شاعری میں بھی اس شدت کا ذکر ملتا ہے۔

چہار چیز است تحفہ
ملتان
گرد و گرما گداو
گورستان

بتایا جاتا ہے کہ یہ گرمی شمس تبریز کی بد دعا کا اثر ہے جو 1276ء (9) کے لگ بھگ اس شہر میں وارد ہوئے تھے۔ شہر کے ایک قصاب نے گوشت کا ایک ٹکڑا شمس تبریز کو دے دیا لیکن شہر کے کسی باسی نے اسے پکانے کے لئے اپنا چولہا استعمال نہ کرنے دیا۔ لوہار، جن کی بھٹی میں ہمیشہ آگ دھکتی ہے، بالخصوص بے حس ثابت ہوئے۔ بھوک سے بے حال شمس تبریز زمین پر گر گئے تو اللہ کو رحم آیا۔ اس نے سورج کو زمین کے اس قدر نزدیک کر دیا کہ گوشت کا ٹکڑا بھن گیا۔ تب سے ملتان کے شہریوں کو سبق دینے کے لیے یہ معجزہ گرما کے موسم میں ہر سال ہوتا چلا آ رہا ہے۔ شمس تبریز کے عرس پر فقیروں میں بھنا ہوا گوشت بانٹا جاتا ہے، قصابوں کی تعظیم ہوتی ہے اور لوہاروں کی بھٹیوں پر کنکر مارے جاتے ہیں۔

صحراؤں اور بنجر علاقوں میں موجود چشموں اور نخلستانوں کی وضاحت بھی اس طرح کی جاتی ہے کہ عرصہ پہلے کسی ولی نے زمین پر عصا مارا اور چشمہ پھوٹ پڑا۔ بالخصوص پنجابیوں کا اعتقاد ہے کہ گنگا میں بہنے والا پانی دراصل سیدن شاہ شیرازی نے اپنا عصا زمین پر مار کر نکالا تھا۔ معاصر کراچی میں تازہ پانی کے چشمے شاہ عبداللہ غازی سے منسوب کیئے جاتے ہیں جنھوں نے ایک چٹان پر عصا مار کر انہیں جاری کیا تھا۔ عبداللہ غازی کا مزار اسی چٹان پر ہے۔

پاک و ہند میں بہت سی جگہوں کے نام اولیا کے ناموں پر ہیں۔ کچھ دیگر ناموں کے

ساتھ پیر لگتا ہے جو لفظ ولی کا مترادف ہو چکا ہے۔ پیر پنجال، درہ حاجی پیر، پیر ودہائی، پیر غالی اور پیر سوہاوہ وغیرہ اس طرح کے نام ہیں۔

عامتہ الناس کے نزدیک پیر یا ولی کی اہم ترین شے کرامت ہے لیکن معتدل مزاج صوفیا کرامت کے حوالے سے بہت زیادہ محتاط تھے۔ ان کا خیال ہے کہ کرامت کسی ولی کے روحانی کمال کی دلیل نہیں ہے۔ اس لیئے کہ کرامت اس کا دھیان خدا سے ہٹا دیتی ہے۔ تیرہویں صدی کے شیخ حمید الدین ناگوری نے کرامات کو مردوں کے حیض قرار دیا۔ جس طرح دوران حیض مرد اپنی بیوی سے پرہیز کرتا ہے اسی طرح خدا بھی کرامات کے بکھیڑے میں پڑے صوفی سے گریزاں رہتا ہے۔ بالجملہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عام لوگ بھی سر عام کرامت پسند نہیں کرتے۔ بازاری ہجوم کے سامنے رسی کو سانپ اور پانی کو دودھ میں بدلنے جیسی کرامتوں کو مذہب کے مسلمہ نمائندوں، صوفیوں اور پابند صوم و صلوۃ عام مسلمانوں نے یکساں ناپسند کیا ہے۔ اس لیئے مداریہ، حیدریہ اور جلالیہ جیسی چھوٹی کمیونٹیوں کی سرگرمیوں کو ہمیشہ مشکوک نظروں سے دیکھا جاتا تھا ان لوگوں کے لیئے عام معاشرے میں معمول کی زندگی گزارنا مشکل تھا۔ چنانچہ یہ لوگ اپنی روٹی روزی بالعموم اس طرح کی کرامتوں سے کماتے تھے۔

توقع کی جاتی تھی کہ کرامت پوشیدہ طور پر دکھائی جائے گی۔ اس لیے احوال الا ولیاء میں امتوں کے حوالے سے ایک مشترک صفت یہ بھی ملتی ہے کہ جونہی گردوپیش میں موجود لوگوں کو خبر ہوئی کرامت کا اظہار رک گیا۔ یہاں دلی کے ولی قطب الدین کی مثال دی جا سکتی ہے۔ ان کی عرفیت کا کی کا مصدر فارسی لفظ کک ہے جسے باسی روٹی کے لیے برتا جاتا ہے۔ چشتیہ سلسلے کے دیگر نامور شیوخ کی طرح انہوں نے بھی غربت وعسرت اختیار کر لی تھی اور اپنے کافی بڑے خاندان کی کفالت بمشکل کرتے تھے۔ خدا جانے کہاں سے گھر بھر کی ضرورت کے مطابق خمیری روٹیاں ان کی جائے نماز کے نیچے آجاتی تھیں۔ جب اس ولی کی بیوی نے یہ خبر گردوپیش میں پھیلائی تو یہ کرامت، بند ہوگئی۔

ایک اور متناقضہ بات یہ ہے کہ متوفی ولی کو صاحب کرامت زندہ ولی پر فوقیت حاصل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہندوستان اور، ساتھ ہی ساتھ, معاصر پاکستان اور بنگلہ دیش میں اصل تعظیم قبر کو دی جاتی ہے اور احتراماً اسے مزار، درگاہ، مقبرہ یا دربار کہا جاتا ہے۔

درحقیقت جنوبی ایشیا میں اولیاء کے مسالک دراصل ان کی قبروں کے مسالک ہیں۔ یہ مزار صدیوں سے ایک نہایت وسیع سماجی ماحول کے رسومائی، ثقافتی، سماجی اور حتیٰ کہ اقتصادی مقاصد کے حوالے سے نہایت اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ ان مزاروں کا یہ کردار اپنی اصل میں حقیقی بھی ہے اور استعاراتی (Metaphorical) بھی۔ مقبروں کے متعلق مسلم تصور میں صلیبی اثرات بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ کچھ معاصر عالموں نے لفظ مقبرہ کی جڑیں Maqbra میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جس کے بغیر موت کا مسیحی خاکہ مکمل نہیں ہوتا۔ (Huizimga: 1995)

اسلامی اصولوں کے مطابق قبر کو عبادت گاہ نہیں بنایا جا سکتا۔ اس لیے بعض مسلم ماہرین الٰہیات نے قبروں کی آرائش اور ان پر گنبدوں کی تعمیر کو برا جانا ہے۔ مقبروں کی طرز تعمیر اور آرائش میں مساجد کی جھلک سے کئی لوگ ڈرے کہ بالآخر یہ عبادت گاہ بن جائیں گی۔ احوال الاولیا میں ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں کہ صاحب مزار نے انہیں تکبر کی علامت جانا اور گرا دیا۔ مانا جاتا ہے کہ بغداد میں احمد بن حنبل، بخارا میں بہاؤالدین نقشبندی اور سیہون میں شہباز قلندر کے مزاروں کے گنبد خود بخود گر گئے تھے۔

سلاطین دہلی کے آخری زمانے تک مزاروں کی سادگی ختم ہو چکی تھی۔ مکعب چاردیواری پر رکھے گئے گنبد پر مشتمل سادہ مقبروں کی جگہ ایسی عمارتیں بن گئیں جہاں عبادت اور رسوم دونوں کی ادائیگی کا بندوبست تھا۔ اس عمارت میں گنبد تلے موجود قبر کے علاوہ مینار سے مزین مسجد، سجادہ نشین کی رہائش گاہ، درویشوں کے حجرے، مجالس اور سماع(10) کے لیے ہال، مولود اور عرس کے لیے صحن، زائرین کے لیے مہمان خانہ اور لنگر خانہ بھی شامل ہو گیا۔ ان میں سے بعض عمارتیں الگ بھی ہوتی تھیں لیکن زیادہ تر درگاہ کے اگرد گرد موجود وسیع برآمدے کے رواق میں بنتیں۔ اگرچہ مرکزی مقدس مقام ولی کی قبر تھا لیکن خانقاہ کے احاطے میں قدرے سادگی سے بنی خلفاء، مریدوں اور مرد رشتہ داروں کی قبریں بھی بنائی جاتیں۔

درگاہیں کئی طرح سے دوسرے اسلامی خطوں کی خانقاہوں، جماعت خانوں اور زاویوں سے مشابہ ہوتی ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ان درگاہوں میں ہندوؤں کے دھرم شالہ اور،

حتیٰ کہ، گوردواروں کے کچھ خصائص بھی ملتے ہیں۔ خانقاہ میں لنگر کا لفظ گوردوارے سے آیا ہے۔ اولیاء کے محیط کل ہونے کا تصور صدیوں پرانا ہے۔ روحانی اور دینی کے ساتھ دنیاوی معاملات پر بھی ان کا تصرف مانا جاتا ہے۔ نتیجتاً انہیں حکمران بادشاہوں کی طرز پر لقب دیے گئے۔ لفظ شاہ عموماً اولیا کے نام یا عرفیت کے ساتھ لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح ان کی درگاہوں کو دربار کہا گیا۔

صوفیاء کے مسلک میں مقبرے پر حاضری اور اُس کی زیارت(11) کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اسلام میں اس طرح کی زیارت کا آغاز بہت بعد میں ہوا۔ یہ عمل اوائل اسلام کی روح کے ساتھ متصادم تھا اور عربوں کے فتح کردہ علاقوں میں رائج مذاہب کے ساتھ تعامل کے نتیجے میں اسلام میں پہنچا۔ اس تاریخی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے عمل زیارت کے خصائص کی وضاحت ہوسکتی ہے۔ مختلف مسلم ممالک سے الگ الگ پس منظر کے حامل لوگ صدیوں کسی ایک زیارت گاہ پر جمع ہوتے رہے اور یوں ان کی رسوم کا انضمام ہوا۔ مختصراً یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ قبل اسلامی اور غیر اسلامی زیارتی رسوم کا ملاپ زیارت سے ہوا تو (Inter relgions shrine) کا ظہور ہوا۔

ہندوستان میں زیارت یا یاترا کا عمل اسلام کی ہندوستان آمد سے بہت پہلے شروع ہوگیا تھا اور مہا بھارت اور پرانوں میں بھی مذکور ہے۔ لیکن اس یاترا کی اسلامی زیارت سے مشابہت نہ ہونے کے برابر ہے۔ یاترا بالعموم مقدس تالابوں اور دریاؤں کی ہوتی ہے۔ اشنان، جل چڑھانا، مقدس اجسام کے گرد بائیں سے دائیں طواف اور پرکھوں کا چڑھاوا وغیرہ سب یاتر میں شامل ہوتے ہیں۔ مقدس مقامات یعنی تیرتھ، تالاب، دریا، مندر، پہاڑ، غار، پتھر، جنگل اور، حتیٰ کہ، پورے پورے قصبے پر مشتمل ہوسکتے ہیں۔ تیرتھوں پر باقاعدہ میلے لگتے ہیں جن میں سے معروف ترین کنبھ کا میلہ ہے۔ یہ میلہ ہر بارہ برس کے بعد ہردوار، پریاگ، ناسک اور اجین چاروں شہروں میں لگتا ہے۔ ہندو روایات کے مطابق اندر کے بیٹے جے انت نے ان شہروں پر امرت رس چھڑکا تھا۔

مقدس مقامات اور اجسام کی اس کثرت کے باعث ان کو اسلامی رنگ دینا آسان ہوگیا۔ لیکن یہ عمل بہت سطحی رہا۔ مندروں کے کھنڈروں، بلکہ ان کے طرز تعمیر کو استعمال کرتے ہوئے مساجد تعمیر کی گئیں۔ جہاں کبھی کسی ہندو رشی یا بھگت کی کوٹھڑی ہوا کرتی تھی

وہاں کسی صوفی یا شیخ کی خانقاہ بن گئی۔ مقدس تالابوں کے کنارے درگاہ کھڑی ہوگئی۔ لیکن نیا بننے والا کوئی بھی مقدس مقام اجتماعی یادداشت سے عقیدت کے پرانے مراکز نہ مٹا سکا۔ اسطرح کے انضمام نے دورحاضر میں خوفناک فرقہ وارانہ فسادات کو جنم دیا ہے۔ اسطرح کا ایک حالیہ تصادم بابری مسجد پر ہوا۔ جس کے متعلق ایک مفروضہ یہ ہے کہ یہ رام جنم استھان ہے یعنی رام ایودھیا میں اسی جگہ پیدا ہوا۔

برصغیر کے مختلف ثقافتی طبقات میں زیارت قبل اسلام کی ثقافتی تہوں پر منطبق ہوئی تھی۔ ان میں سے کچھ میں یہ اثر تاحال باقی ہے۔ برصغیر کے شمال مغربی علاقوں میں اسکی کئی مثالیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ لال شہباز قلندر کی درگاہ اس کی معروف مثال ہے جو ایک شیو مندر کے کھنڈرات پر بنائی گئی۔ اسی طرح نور پور یعنی موجودہ اسلام آباد میں بری امام درگاہ اور کوٹھڑی بھی گندھارا عہد کی ایک بدھ خانقاہ پر بنی۔ بہرائچ اتر پردیش میں غازی میاں کی درگاہ ایک مقدس تالاب کے کنارے ہے جہاں کبھی سوریہ مندر ہوا کرتا تھا۔

درگاہ کو فقط جنوبی ایشیائی مسلمانوں کے ساتھ منسلک کرنا غلط ہوگا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ہی مدینہ میں رسول اکرم کے روضے، نجف میں حضرت علی کے مقبرے اور کربلا میں امام حسین کے مزار کی زیارت پختہ روایت بن چکی تھی۔ اسی طرح نامور صوفیا میں سے بغداد میں عبدالقادر جیلانی، قونیہ میں جلال الدین رومی، بخارا میں بہاؤالدین نقشبندی اور تانیا میں احمد علی بدوی کے مزارات بھی مسلمہ زیارت گاہوں کی شکل اختیار کر چکے تھے۔ بعض لوگ ان زیارتوں کو عمرے کا متبادل سمجھتے تھے۔ غالباً اس دور میں حج کے سفر میں پنہاں خطرات کو دیکھتے ہوئے دکن کے محمد گیسودراز جیسے بعض اولیا نے اپنی زندگیوں میں ہی قرار دے دیا تھا کہ انکے مزار کی زیارت کا سفر اور اسکی برکات مکہ کے سفر اور حج بیت اللہ کا بدل ہے۔ صوفیا کے مقابر کو ایسا بلند مقام دینے کی کچھ عملی وجوہات بھی موجود تھیں۔ ظاہر ہے کہ ہندوستانی مسلمان مکے سے بہت دور بستے تھے اور بالخصوص غربا کیلئے حج کی ادائیگی ممکن نہیں ہوتی تھی۔ علما مسلسل غربا کو حج پر جانے سے منع کرتے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان لوگوں کو مکہ تک کے لمبے سفر میں مسلسل گداگری پر گزارہ کرنا ہوگا۔ یہی وجہ تھی کہ مذہبی اور سیاسی دونوں مقتدرہ زیارتوں کی مزاحمت نہیں کرنا چاہتی تھیں۔ یوں آبادی کا ایک بڑا حصہ اپنے طور پر مطمئن ہو جاتا تھا کہ اس نے حج کے متبادل کا شرف

حاصل کر لیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اگر برصغیر میں تیرتھ یاترا کا عمل زمانہ قدیم سے موجود نہ ہوتا تو زیارت کو ایسی مقبولیت حاصل نہ ہوتی۔ یہاں چپے چپے پر زیارت گاہیں موجود تھیں۔ زائرین سارا سال ایک سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے۔ کیلنڈر پر کوئی دن ایسا نہ تھا کہ جب کسی نہ کسی ولی یا پیر کا عرس یا مولود نہ پڑتا ہو۔ بالخصوص معاشرے کے نچلے طبقات میں شامل بعض گروہ ضرورتوں اور مجبوریوں کے ہاتھوں پیشہ ور زائر بن جاتے انکی کوشش ہوتی کہ اپنی زندگی کا زیادہ سے زیادہ حصہ زیارتوں میں گزار دیں۔ اس امر پر کچھ تعجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ہر درگاہ زائرین کو کچھ عرصے کیلئے خوراک، چھت، طبی امداد اور صدقہ وغیرہ کی صورت مالی معاونت فراہم کرنے کی ضامن تھی۔

زیارت انفرادی بھی ہوتی تھی اور اجتماعی بھی(12)۔ اجتماعی زیارت کا اصل مقصد قدرتی آفات اور وباؤں سے بچنا ہوتا تھا۔ احوال الاولیا کے ادب میں دیگر محاسن کے ساتھ ساتھ یہ بھی ملتا ہے کہ لوگ ''قبر پر بارش کیلئے دعا مانگتے ہیں۔'' نظام الدین اولیا کے مرید اور سوانح نگار امیر خورد نے اپنے مرشد کی زبانی تفصیلاً بتایا ہے کہ طاعون کی ایک وبا کے دوران اہل دہلی اکٹھے ہو کر قطب الدین بختیار کاکی کی درگاہ پر جا پہنچے۔ بعد کے زمانوں میں معاشرتی اور سیاسی ابتلا بھی اجتماعی زیارت کا سبب بنی۔ 1857ء سے 1859ء تک اودھ انگریز خلاف جدوجہد کا مرکز تھا اور سپاہی اللہ کے مجاہد غازی میاں کی درگاہ پر فتح کیلئے دعائیں مانگتے تھے۔ (اودھ گزٹ 1985:234ء)

صوفیا کے مسلک میں غلو نے جگہ بنائی تو لگا کہ دنیاوی اور روحانی کے درمیان فرق مٹ جائے گا۔ جسے مقدس سمجھا جاتا تھا اسکا اختلاط ممنوع کے ساتھ ہو رہا تھا۔ اپنی اصل میں یہ عمل رسوم اور روزمرہ زندگی کے اختلاط کا نتیجہ تھا جسے روکا نہیں جا سکتا تھا۔ ممنوع افعال سے گریز زیارت کے دوران اور بھی کم ہو جاتا تھا۔ چنانچہ اولیا کے عرس پر ہنگام میلوں اور کھیل تماشوں کی جگہ بن گئے۔ یہاں مرغوں کی لڑائی بھی دیکھی جاتی۔ مداری بھی آتے اور نقال بھی۔ ان سب کے ساتھ ساتھ لوگوں کو اپنے تقوے کی ظاہرداری سے لوٹنے والے بھی۔ چنانچہ فیروز شاہ تغلق اور سکندر لودھی جیسے سلاطین کو مذہب میں کھوٹ پر پریشانی لاحق ہوئی تو کچھ ایسی بے جا نہیں تھی۔ انہوں نے زیارتوں کو اپنے انتظام میں لیا اور بالخصوص خواتین کو عرسوں میں آنے سے منع کر دیا۔

تاہم نیک نیتی پر مبنی انکی یہ کوشش ناکام رہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زیارت بطور ادارہ زیادہ موثر اور طاقتور ہوتی گئی۔ اس ادارے کو تقویت دینے والے کچھ عوامل خالص مذہبی تھے۔ ایک تو یہ کہ جبراً اسلامیانے کا عمل رک گیا تھا۔ ریاست کے کچھ حصے پر نظریاتی نگرانی نرم کر دی گئی تھی اور ساتھ ہی ساتھ شہری آبادی کے ضرورت مند طبقوں نے تیزی سے اسلام قبول کرتے ہوئے مسلمان آبادی میں خاصا اضافہ کر دیا تھا۔ اس ادارے کی تقویب کی کچھ ذمہ داری سماجی سیاسی تغیرات پر بھی ہے جن میں سے اہم ترین مغلوں کے عہد میں پنپنے والی ملکی وحدت ہے۔ وحدت کے نتیجے میں ملک کے مختلف علاقوں کے مابین ابلاغ بڑھا اور سفر نسبتاً محفوظ ہو گیا۔ زیارتی دور دراز کے سفر کرنے پر تیار ہوئے۔ سولھویں صدی کے دوسرے نصف یعنی اکبر کے عہد حکومت میں مورخ بدایونی اور ماہرالہیات شیخ احمد سرہندی جیسے مسلمانوں کے ممتاز نمائندے یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ صوفیا کے مسلک اسلام کے بنیادی اصولوں سے ہٹ گئے ہیں اور بے قابو ہونے کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی نظریاتی وحدت کیلئے خطرہ بن گئے ہیں۔

اس امر کو دھیان میں رکھنا چاہیے کہ اسوقت کے نومسلموں میں سے بیشتر کا تعلق معاشرے کے پسے ہوئے طبقات سے تھا۔ ان لوگوں میں علم اور معقول رویے دونوں کی کمی تھی۔ مذہبی اور دنیاوی اور اسلامی اور غیر اسلامی کے ملاپ کی بیشتر مثالیں ایسے لوگوں کے باعث سامنے آئیں اور یہی لوگ بڑی تیزی کے ساتھ صوفیانہ مسالک سے وابستہ ہو رہے تھے۔ انکا یہ عمل اخلاص کی کمی یا ارادے کی کجی کا نتیجہ نہ تھا۔ اسطرح کے غلو اور زیادتیاں صرف مذہبی جوش وخروش معاشرت میں ہو سکتی ہیں جہاں عقیدے کو کسی چیلنج کا سامنا نہیں ہوتا۔ صوفیا کے مسالک سے وابستہ ہونے والوں میں سے کچھ لوگ وہ بھی تھے جنہیں مذہبی رسوم کی ادائیگی بنجر اور فرسودہ عمل لگتی تھی۔ ہاں البتہ ان کے اندر مذہبی احساسات کے لطیف اظہار کیلئے بڑی گنجائش موجود تھی۔ انہوں نے قلندروں کی تبلیغ اور مجذوبوں کے پر ابہام نعروں پر لبیک کہا۔

جے برک ہارٹ (J. Burckhardt) نے اپنی کتاب "Weltgeschichtliche Betrachtungen" میں مذہبی جوش وخروش کے اس مقبول عام' لیکن ساتھ ہی ساتھ' سطحی رویے کی تشکیل کا جائزہ لیا ہے:

''ایک طاقتور مذہب اپنا آپ منکشف کرتا ہے۔ حیات کے تمام شعبوں میں سرایت کر جاتا ہے اور روح اور جذبے کی ہر دھڑکن کو متاثر کرتا ہے۔ کلچر کا کوئی جز و ترکیبی اس سے بچ نہیں پاتا۔ یہ بھی درست ہے کہ گزرتے وقت کے ساتھ ساتھ یہی حالات اپنی باری آنے پر مذہب کو بھی متاثر کرتے ہیں اور اسے اسکی جڑوں تک بدل دیتے ہیں۔ حیات کی تمام تعلیقات کی تقدیس کا ایک مہلک پہلو بھی ہوتا ہے۔''

(برک ہارٹ 1969ء۔99)

چونکہ صوفیا کا مسلک بھی حیات کی تمام تعلیقات کی تقدیس ہے چنانچہ اسلام کی بنیادوں پر اسکا متزلزل کن اثر ناگزیر تھا۔

واضح پتہ چلتا ہے کہ صوفیا کے احترام نے ایمان کی سرحد پر ایک نئے علاقے کو جنم دیا۔ یہ علاقہ شرعی حدود اور صوفیا کے بلند و بالا مقام کشف کے درمیان کسی جگہ واقع تھا اور یہاں زندگی کرنا شریعت اور تصوف دونوں جہانوں کے مقابلے میں آرام دہ، سہل اور کم و بیش ہر کسی کی رسائی میں تھا۔ کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ صوفیا کے مسالک؛ تصوف کے دانشورانہ فلسفے اور ساتھ قانون اور منضبط الہیات کی صورت خود کو معقول صورت میں پیش کرنے والے اسلام دونوں کے خلاف ردعمل کا نتیجہ تھا۔ اپنے ارتقا میں صوفیا کا مسلک عام مسلمانوں کی روز مرہ اور اقتصادی سرگرمیوں کے ساتھ اسطرح گھلا ملا آگے بڑھ رہا تھا اور انکے بنیادی تقاضوں کو اتنا پیش نظر رکھتا تھا کہ اپنی تخیلی ماہیت اور کراماتی تشریق کے باوجود اس نے ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان کی روحانیت میں ایک مادی جہت کو متعارف کروایا۔

صوفیا کے مسالک بالعموم اور زیارت بالخصوص بہت کم مراقبے (13) یعنی ترفع اور تصعید کے عمل میں ولی کے ساتھ اتصال کے لیئے ہوتی تھی۔ بالعموم زیارت خالصتاً افادی اور دنیاوی نقطہ نظر سے کی جاتی۔ زائر بیماری سے نجات، نظر بد کے اتار، اولاد نرینہ کے حصول ، بیٹے کی شادی، التوا میں پڑے مقدمے میں کامیابی یا مالیاتی استحکام میں کامیابی کیلیئے درگاہوں پر جاتے۔ زئرین کی نوع بہ نوع خواہشوں اور مرادوں کے نتیجے میں مزار پر ادا ہونے والی رسوم بھی رنگا رنگ ہوتی چلی گئیں۔ زائر اپنی خواہش اور مراد کے مطابق مخصوص پیر کی قبر پر پہنچتا اور صاحب مزار کے مسلک اور اپنی مراد اور ضرورت کی نوعیت اور

شدت کے مطابق رسوم ادا کرتا۔

نظری طور پر زیارت مندرجہ ذیل رسوم پر مشتمل ہوسکتی تھی۔ روضے کا طواف، مزار کے جنگلے یا جالی کا مس، فرش پر جھاڑو، قرآن کی تلاوت، مزار پر پھولوں کی چادر کا چڑھاوا اور خیرات کی تقسیم وغیرہ سب زیارت کے اس عمل میں شامل ہو سکتے تھے۔ تاہم مقامی مسالک اور توہمات و رسوم کے زیر اثر ہندوستان میں زیارت ک کے ساتھ تی منسلک رسوم کی فہرست ہمیشہ مائل بہ طوالت رہی۔ ان رسوم میں بیشتر ساحرانہ نوعیت کی اور خلاف اسلام ہیں۔ ان کے سرسری جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ اپنی اصل میں یہ نچلے طبقے کے ہندوؤں کی رسوم ہیں۔ صوفیا کے ہاں پھل اور چاولوں وغیرہ کا چڑھاوا تو خالصتاً ہندوؤں سے لیا گیا ہے۔ دعا وغیرہ کے بعد ان اشیائے خوردنی کی تقدیس ہو جاتی ہے تو اسے دوبارہ زائرین میں بانٹ دیا جاتا ہے۔ صاف پتہ چلتا ہے کہ رسم ہندوؤں کے پرشاد (14) کی ایک شکل ہے۔ بعض اوقات اسطرح کی تقسیم خاصی فضول خرچی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ تنجور میں قادر ولی صاحب کے عرس کے موقع پر مقبرے کے خدام نے کھیر سے بھرے مٹکے زمین پر پھوڑے جس کے ذرے ذرے کے متلاشی اور مشتاق زائرین خاک میں لوٹ لوٹ گئے۔

یہ بھی جزواً ہندو تیرتھ کا اثر تھا کہ تالابوں اور کنڈوں کی تعظیم بھی صوفیا کے طریق کا ایک حصہ بن گئی۔ منگھوپیر اور فارس کے صوفی بایزید بسطامی سے وابستہ تالاب موجود ہیں۔ ان دونوں تالابوں میں مقدس مگر مچھ اور کچھوے رہتے ہیں۔ منگھو پیر کے مگرمچھوں کو ابھی حالیہ زمانے تک بچوں کے چڑھاوے چڑھائے جاتے تھے اور یہ عمل واضح طور پر درگاہ سے مشابہہ ہے۔ چڑھاوا چڑھانے والا سمجھتا تھا کہ جب تک چڑھاوا کھایا نہیں جاتا اسکی خواہش پوری نہیں ہو گی۔ ابھی حالیہ برسوں تک مگرمچھوں سے بھرے تالاب میں وضو کرنا زائرین کے لئے واقعی دل گردے کا کام تھا۔ چٹا گانگ کے بایزید بسطامی کے تالاب میں بہت بڑے بڑے کچھوؤں کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ یہ جن ہیں اور ولی نے انکی تقلیب ماہیت کر دی ہے۔ سو سو سالہ کچھوؤں سے بھرے تالاب کا غسل طوالت عمری کا سبب بتایا جاتا ہے۔ ولی اور پانی کے قدرتی منابع کے درمیان تعلق کا موجود ہونا بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کراچی میں منگھوپیر، بلوچستان میں پیر غائب اور

لاکھی سندھ میں شاہ صدر کے مقبرے گندھک ملے پانی کے چشموں کے درمیان ہیں۔

ہندو رسوم و رواج نے اسلامی رسوم کو ایک اور طرح سے بھی متاثر کیا ہے۔ اولیا کی تکریم سے وابستہ رسوم میں عروسی یا شہوانی رنگ بھی ہندورسومات کے تحت آیا۔ مثال کے طور پر مختلف جگہ پر اولیا کی شادی کی تقریبات منعقد کروائی جاتی ہیں۔ انہیں شب عروسی کا بستر دیا جاتا ہے۔ مہندی پیش کی جاتی ہے اور پنڈیاں چڑھائی جاتی ہیں۔ عروسی علامات کے حوالے سے بہرائچ کے ولی غازی میاں کے عرس پر ہونے والی تقریبات نہایت اہم ہیں۔ بنگلور میں لوح لنگر شاہ، بنگال میں شیخ سدو اور کراچی میں شاہ عبداللہ غازی کے مزاروں پر ہیجڑے اور طوائفیں بنانے کی رسوم ہوتی ہیں۔ ان اولیا کے مزاروں پر ہونے والی رسمیں واضح طور پر ماضی میں موجود شہوانی مسالک کی یاد دلاتی ہیں۔ علاوہ ازیں سات پاک دامن بیبیوں کی روایت بھی پاک و ہند کے شمال مغربی علاقے میں بڑی مقبول ہے۔ ان کے ساتھ وابستہ مسلک بھی اپنی نوعیت میں خاصا سری ہے۔ مختلف علاقوں میں ان بیبیوں کو مختلف ناموں سے جانا جاتا ہے۔ انہیں لاہور میں پاک دامنان، ٹھٹھہ میں ہفت عفیفہ، قلات میں بی بی نہزان اور سکھر میں ست بہن استھان کہا جاتا ہے۔ ان سات کی تعظیمی رسوم کا تعلق کنوارپن کے مسلکی وظیفے سے تھا۔ تاریخ میں پیچھے جائیں تو ان کا سلسلہ بکارت کے خاتمے اور عورت پن کے آغاز کی رسوم سے جڑ جاتا ہے۔

عمومی طور پر بات کی جائے تو اولیا کے ایک مستحکم گروپ کی وحدت از منہ وسطیٰ کے نچلے طبقے میں خاصی مقبول تھی۔ پندرہویں صدی کے شمالی ہندوستان میں پنج پیر کا مسلک مقبول تھا۔ ملک کے مختلف حصوں میں اس گروپ میں مختلف اولیا شامل کیئے جاتے تھے۔ بنیادی طور پر پنج پیروں کا احترام پنجاب، بنگال اور مشرقی اتر پردیش میں کیا جاتا تھا ۔ ان علاقوں میں پنج پیروں کے اجتماعی مقبرے بھی بنائے گئے جن میں سے معروف ترین سونار گاؤں بنگال میں واقع ہے۔

پنج پیروں میں ایک طرف معروف صوفی، مجاہد اور عوامی روایت کے ہیرو شامل ہیں (جیسے بابا فرید، مخدوم جہانیاں جہاں گشت، جلال الدین سرخ پوش بخاری، غازی میاں اور خواجہ خفر وغیرہ) تو دوسری طرف اس گروہ میں شامل نام دیکھ کر مسلم ولایت کا تصور ٹوٹنے لگتا ہے۔ مثال کے طور پر سندھ میں کم از کم بارہ صدی پہلے سات سرکٹوں کا مسلک ابھرا۔

یہ سات مچھیرے تھے جنہوں نے ایک صاحب کرامت ولی کا جسد خاکی کھایا اور انہیں اس جرم میں موت کی سزادی گئی۔ مرنے کے بعد اسی خوفناک کھانے کے طفیل انہیں (بلکہ انکے مردہ اجسام کو) ولایت کا تحفہ ملا۔ یہ لوگ مستقبل بینی کی صلاحیت سے متصف ہوئے۔ لوگوں کی زندگیوں کے نہایت نازک موڑ پر نمودار ہو کر یہ انہیں مستقبل کا حال بتاتے ہیں۔ یوں دیکھا جائے تو گلا سڑا گوشت کھانے والے آدم خوروں کو اولیا کا احترام ملا۔ ان کے مسلک کا اثر اٹھارہویں صدی کے سندھی صوفی شاعر شاہ عبداللطیف کے رسالو میں بھی ملتا ہے۔ صاف طور پر نظر آتا ہے کہ یہ مسلک مسلمانوں میں خوابوں کی تعبیر کے فن اور پیش بینی کی ہتک آمیز پیروڈی ہے۔

بعض اوقات مرجع خلائق مقبرے گمنام یا جعلی مدفن ثابت ہوتے ہیں۔ ان قبروں کے گردوپیش کے علاقے میں انکے متعلق صرف لوک داستانیں ملتی ہیں۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ جنوبی ایشیا کے عالم اولیاء میں مثنیٰ کی بھرمار ہے۔ ایک ولی جس کا مقبرہ کسی ایک جگہ زیارت گاہ بنا ہوا ہے ضروری نہیں کہ وہیں دفن ہو۔ اسکا مدفن قطعاً دوسری جگہ پر ہوسکتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بہت سے مقدس مقامات ایسے ہیں جہاں کوئی مدفن موجود نہیں۔ پاکستان کے شہر اچ میں مخدوم جہانیاں جہاں گشت کا مقبرہ مشہور ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اتر پردیش کے ہندوستانی قصبے مانک پور میں بھی ان کا مزار موجود ہے۔ چٹا گانگ میں بایزید بسطامی کا مقبرہ تاریخی حقائق کے ساتھ صریحاً متصادم ہے۔ فارس کا یہ مشہور صوفی کبھی اپنے آبائی قصبے سے باہر نہیں گیا۔ مورخین متفق ہیں کہ وہ ایران کے قصبے بسطام میں ابدی نیند سویا ہوا ہے۔ اسی طرح بلوچستان کے قصبے قلات میں موجود ایک مقبرے کو شیخ عبدالقادر جیلانی کا روضہ بتایا جاتا ہے حالانکہ دنیا کے دیگر باشعور مسلمانوں کی طرح بلوچی بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ قادری سلسلے کا یہ سربراہ اور خدا کے ہاں ان کا عظیم وسیلہ بغداد میں دفن ہے۔ اصل حیرت تو اس امر پر ہوتی ہے کہ افغانستان کے مقدس ترین مقامات میں سے ایک مزار شریف ہے جسے لوگ حضرت علی خلیفہ چہارم کا ایسا مقبرہ تسلیم کرتے ہیں جہاں وہ دفن نہیں ہیں۔ سب لوگ جانتے ہیں کہ حضرت علی اہل تشیع کے مقدس مقام نجف اشرف میں دفن ہیں۔

بغور دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اسلام کے ہاتھوں زیر ہونے والے مذاہب اور

عقائد کی باقیات صوفیانہ مسالک کی صورت مسلمانوں کے درمیان موجود چلی آ رہی ہے۔ ان باقیات میں متوفین اور اجداد کے مسالکی تبرکات بھی شامل ہیں۔ ولی کے روحانی اور نسلی جانشین ہی اس کی قبر اور مسلک کے وارث ہوتے تھے۔ اگرچہ اس طرزِ عمل کو سلسلہ اور اسناد وغیرہ کا اسلامی رنگ دے دیا گیا تھا لیکن عملاً یہ اجداد کے مسلک (Cult of Forefathers) کا ہی اثبات تھا۔ وجہ یہ ہے کہ قبائل کے زمانوں سے ہی رواج چلا آ رہا تھا کہ خاندانی قربان گاہ پر کسی اجنبی کو رسوم کی ادائیگی کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ اولیاء کے امیج کا اہم عنصر احترام ہے جو اجداد کے لیے مختص ہوتا تھا۔ وفات کے بعد بھی صوفی اپنے اقربا کے عفار میں زندہ رہتا تھا۔ یہ قربت کسی لسانی یا مذہبی تعلق کا نتیجہ بھی ہو سکتی تھی۔ بالاخر 'باپ' اور 'دادا' کے لیے استعمال ہونے والا لفظ 'بابا' جنوبی ایشیا کے بہت سے صوفیا کے نام اور القاب کا حصہ بن گیا۔ ان صوفیاء میں سے بابا فرید، بابا طاہر اور بابا رتن زیادہ معروف ہیں۔ سرحد کے معروف ترین ولی 'پیر بابا' کے نام میں 'مرد بزرگ' اور 'باپ' دونوں جمع ہو گئے ہیں۔ اسی طرح پنجاب کے ولی بابا میں 'ولی' اور 'باپ' مجتمع ہیں۔

''عوامی شعور کا یقین محکم ہے کہ ولی وفات کے بعد بھی زندہ رہتا ہے۔ اسی لیے 'بحیات' اور 'لافانی' کے لیے استعمال ہونے والا لفظ زندہ کئی اولیاء کے ناموں کا حصہ بن گیا ہے۔ (خواجہ خضر کی طرح کا) زندہ پیر اور زندہ شاہ مدار اسی طرح کے دونام ہیں۔ معروف مورخ بدایونی نے تمام تر سنجیدگی کے ساتھ دلائل دیے ہیں کہ دین کہ راہ میں جان دینے والے شہدا کو ایسی معجز نما قوت حاصل ہوتی ہے کہ وہ شہادت کے بعد بھی اولاد پیدا کر سکتے ہیں''۔(شمل 136:1980)

اولیا کی ابدی حیات پر ایقان کی جھلکیاں مزاروں پر حاضری کی رسوم میں بھی جھلکتی ہیں۔ مثال کے طور پر ملتان میں سید یوسف گردیزی کا بغیر مدفن کا روضہ ہے۔ اس کے علامتی تعویز میں لکڑی کے ڈھکن سے بند ایک سوراخ بنایا گیا ہے۔ بارہویں صدی میں فوت ہو جانے والے ولی اس سوراخ میں سے متقی زائرین کے ساتھ گفتگو کرتے اور بلکہ بعض اوقات مصافحہ کے لیے ہاتھ بھی باہر نکالتے ہیں۔ مقبرے کی عمارت کے دروازے پر دو اور مدفن بھی ہیں۔ ایک میں وہ شیر دفن ہے جس پر سوار آپ 1080ء میں افغانستان سے ملتان آئے، دوسرا اس سانپ کا ہے جسے بجائے عصا کے آپ ہاتھ میں رکھتے تھے۔

اس مقبرے پر حاضری کی رسوم میں ان دو مدفنوں پر حاضری بھی شامل ہے۔

'سرکاری' اسلام کے نمائندے آغاز سے ہی مزاروں پر حاضری کے متعلق مشکوک چلے آ رہے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ عمل صاحب مزار کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مترادف ہے۔ اسلام کی بے لچک توحید میں سوائے اللہ کے کسی بھی شے یا شخص کی پوجا خوفناک گناہ اور کفر ہے۔ حنبلی مذہب اس حوالہ سے بالخصوص بہت سخت ہے۔ جدید دور میں اس کی نمائندگی وہابی کرتے ہیں جن کے نزدیک اسلام پر سے بیرونی اثرات کا خاتمہ اور اس کی اصل کا احیاء نہایت ضروری ہے۔ ان کے نزدیک اولیا کی اس طرح تکریم کرنے والے دو گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ایک گناہ تو یہ ہے کہ صوفیا کو عام امت سے الگ کسی علم غیب کا حامل ٹھہرایا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ شرک العلم ہے۔ دوسرا گناہ شرک العبادہ، یعنی غیر اللہ کی عبادت کا ہے۔ اس حوالے سے ہندوستان میں حنفی مذہب کے ماہرین کچھ زیادہ سخت نہیں تھے۔ انہوں نے صوفیاء کے مسالک کو بدعت (یعنی دین میں اضافہ) کہا اور غلط قرار دیا۔ لیکن ان کے نزدیک یہ بدعت ایسی نہیں تھی کہ کفر کے مترادف ٹھہرتی۔

شرک کے علاوہ صوفیانہ مسالک نے قضا کے اسلامی عقیدے میں بھی مداخلت کی تھی۔ قرار پایا کہ بدقسمتی، بیماری اور احتیاج کے عالم میں راضی بہ رضائے الٰہی بیٹھے رہنے کی بجائے کسی ولی کے توسل سے صورتحال بہتر بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ولی کے مزار پر حاضری، نذرانے اور اس کے توسل سے مقدر کو بدلنے کا چارہ کیا گیا حالانکہ یہ آسمانوں پر طے ہو چکا تھا۔

اگرچہ کئی علما اور فقیہہ بھی صوفیا کے مسالک سے وابستہ رہے لیکن بالعموم علما اور صوفیا کے مابین مناقشت کا تعلق رہا۔ گولڈزیہر کے الفاظ میں اس مناقشت کی وجہ

''جزواً احکام اور ان کی تعبیر میں صوفیاء کے ہاں پایا جانے والا بنیاد سے انحراف ہے اور جزواً وہ جہاں گرد درویش ہیں جنہوں نے خود کو ہر قانون اور پابندی سے ماورا سمجھ لیا تھا۔ صوفیا کے ایسے مسالک بہرحال موجود تھے جنہیں اباحہ(16) کہا جاتا ہے جو اپنے وابستگان کو ہر طرح کے مذہبی قوانین سے بالاتر ہونے کی نوید سناتے تھے''۔(Gold ziher 1967-71,2:32)

خود اولیاء میں سے کچھ زیادہ متین اور 'سنجیدہ' تھے۔ انہیں بھی بعض دوسرے اولیاء کے

طریقے ناگوار گزرتے تھے۔ ان اولیا میں سے بہت سے مجذوب اور ملامتی تھے جنہیں کسی طرح کی مذہبی یا دنیاوی پابندیوں کا یارانہ تھا۔ انہیں زیارت کے بے ڈھب طریقے اور زائرین کی دنیاداری بھی ناگوار گزرتی ہو گی۔ انہیں زیارت سے وابستہ کچھ رسوم تو صریحاً کافرانہ لگتی ہوں گی۔ظاہر ہے کہ وہ منگھوپیر کے مگرمچھوں کو زندہ چڑھاوے اور سیہون پر دھمال کو اسلام کے خلاف سمجھتے تھے۔

ہندوستانی اہل سنت کے روحانی رہنما اور احیائے دین کے علمبردار شاہ ولی اللہ (1703 تا 1762) کی تعلیمات وہابیوں کے قریب تر ہیں۔ انہوں نے زیارتیں کرنے والوں کے خلاف اپنا مقدمہ ان الفاظ میں متشکل کیا ہے۔

''جو کوئی بھی اپنی کسی احتیاج کے لیے (معین الدین چشتی کے مزار پر) اجمیر شریف جاتا ہے یا سالار مسعود کے مقبرے کا سفر کرتا ہے وہ گناہگار ہے۔ اس کا گناہ قتل اور زنا سے بھی بڑا ہے۔ کیا ایسا شخص لات یا عزا کو پکارنے والوں جیسا نہیں ہے۔ فقط اتنا ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافر نہیں کہہ سکتے کیونکہ قرآن میں واضح حکم موجود نہیں ہے۔'' (ولی اللہ 1970:34)

شاہ ولی اللہ نے ان صوفیاء کی مذمت بھی اسی شدومد کے ساتھ کی جو ذکر میں خدا کو ہندووانہ ناموں مثلاً بھگوان، پر ماتما اور پر میشور وغیرہ پکارتے ہیں۔ خدا کو ہندووانہ اصطلاحات میں پکارنے کا عمل بالخصوص دور اوائل کے صوفیوں میں عام تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ یوں ان کی بات ہندو عوام الناس کے لیے زیادہ قابل فہم ہو جاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے ان صوفیاء اور اولیاء کے متعلق اپنی گفتگو کو یوں سمیٹا ہے: ''صوفیاء کی کتابیں چند منتخب لوگوں کے لیے تو مفید ہوسکتی ہیں لیکن عامتہ الناس کے لیے زہر سے زیادہ خطرناک ہیں''۔ (ولی اللہ 1970:87)

اردو شاعری کے ستون اور شاہ ولی اللہ کے معاصرین میر درد اور مظہر جان جاناں نقشبندی سلسلے سے وابستہ ہوتے ہوئے بھی ان کے ہم خیال تھے۔ میر درد صوفیاء اور ان کے متولیوں کو معجزہ فروش تاجر قرار دیتے۔ مظہر جان جاناں نے مزاروں کے زیارتیوں کو کتوں سے بدتر قرار دیا جو ہزاروں سال پرانی ہڈیاں چچوڑتے ہیں حالانکہ سب علم قرآنی آیات اور احادیث نبوی میں موجود ہے۔ سترہویں صدی کے آخر سے اٹھارہویں صدی

کے وسط تک معاشرے کے بالائی طبقہ کے ایک حصے نے صوفیاء کے متعلق اس طرح کا رویہ اپنا لیا تھا۔ اس دوران مذہبی اور نظریاتی ہم زیستی کی مغل حکمت عملی پر نظرثانی کی جانے لگی تھی۔ مورخین بعض اوقات اسے نقشبندیہ ردعمل کا نام دیتے ہیں۔

ہندوستان میں وہابی انداز فکر جس قدر پھیلا اور اسلام کو بیرونی اثرات اور مقامی رسوم وتوہمات سے پاک کرنے پر جتنا زیادہ زور دیا گیا صوفیا کے مسالک اور عامتہ الناس کے مذہب کی مذمت میں اٹھنے والی آوازیں اتنی ہی بلند ہوتی چلی گئیں۔ ازمنہ وسطٰی کے سلاطین دہلی، مغل حکمرانوں اور روحانی اور درباری اشرافیہ سمیت کسی نے اولیاء کے مزارات کی زیارت پر حرف گیری نہ کی۔ لیکن انیسویں میں سرکردہ مسلمانوں نے متواتر اور مسلسل اصرار کیا کہ عام اور جاہل مسلمانوں کے رسوم و رواج سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ ان لوگوں کی رہنمائی سرسیداور علامہ اقبال جیسے لوگوں کے پاس تھی جنہوں نے ہندوستانی اسلام کے زوال اور ایمان کے انحطاط کی ذمہ داری صوفیا کے انہی مسالک پر ڈالی۔ صوفیانہ مسالک کے متعلق ہندوستانی مسلمان مصلحین کے اس قدر سخت رویے کی ذمہ داری کسی حد تک انگریزوں پر بھی عائد ہوتی ہے جنہوں نے پیروں اور مقبروں کی اس تعظیم کو دیسی باشندوں کی پسماندگی کا ایک مظہر خیال کیا۔ اگر ان انگریزوں نے معیاری اسلام کو رسمی سی تعظیم بھی دی تو عامتہ الناس کے مذہبی عقائد پر شدید نکتہ چینی بھی کی۔ انہیں شیوخ اور پیروں میں رومن کیتھولک خانقاہیت کی مماثلت نظر آتی تھی۔ حالانکہ ان کا یہ انداز فکر غلط تھا۔ اپنے پیورٹین ازم کی گرما گرمی میں انہوں نے پیروں اور صوفیوں کو لوگوں پر پلنے والے طفیلیئے اور ڈھونگیئے قرار دیا۔

انیسویں صدی کے سندھ میں تعینات ایک انگریز کیپٹن پوسٹنز (Captain Postans) نے اس حوالے سے اپنے مشاہدات کو یوں قلم بند کیا ہے۔

''سندھ سے چمٹے ان پیروں، سیدوں اور مسلم تقدس کے دیگر ظاہردار نمائندوں کو یہاں کے باشندوں میں اہم ترین مقام حاصل ہے۔ امیروں سے لے کر نیچے تک تمام مسلمان مذہب سے واجبی واقفیت کے باعث اپنے اپنے علاقے میں ان کی روحانیت اور خلوص پر ایمان رکھتے ہیں۔ نتیجتاً کاہل سیدوں اور مذہبی غلو کے ان بے کار عاملوں کی جیسی سرپرستی سندھ میں ہوتی ہے بے مثل ہے۔ اپنی اصل میں سندھی پیر زدہ لوگ ہیں۔''

ایک مصنف نے ان کے متعلق لکھا ہے ''سندھی فقط سیدوں کو کھلانے میں کشادہ قلبی دکھاتے ہیں، سوائے عقیدے کے ان میں کسی جذبے کا اظہار نہیں ہوتا، سوائے میلاد منانے کے کسی جوش و خروش کا مظاہرہ نہیں کرتے اور سوائے مقبروں کی آرائش کے انہیں کوئی ذوق نہیں، ملک کے بہترین علاقوں میں سے کچھ ان کے تسلط میں ہیں جو انہیں انعام میں یا تحفتاً ملے ہیں۔ ہر بلوچی سردار اور قبیلے کا اپنا پیر و مرشد ہے جو اس حیثیت میں ایک خاص معاوضہ وصول کرتا ہے۔ وسطی ایشیا میں خراسان، کابل، فارس اور ہندوستان کے تمام علاقوں میں ان خون چوسنے والوں کو حصہ دیا جاتا ہے۔'' (1973:50-1 Postans)

چودھویں سے بیسویں صدی تک ہندوستانی تاریخ کے ایک طویل دورانیے میں صوفیانہ مسالک کے بے محابا پھیلاؤ، اسلام میں مقامی عقائد کے لامحدود اختلاط اور مذہبی ثقافتی حدود کے مسدود ہونے پر سخت تنقید کا سلسلہ جاری رہا۔ تاہم اس تنقید کا ادراک مختلف تاریخی تناظروں میں مختلف طریقوں سے کیا گیا۔ ازمنہ وسطیٰ میں لا مذہبیت اور اسلام کے مسخ ہونے سے خبردار کرنے والوں میں سے برنی اور بدایونی جیسے مورخین، ماہر الہیات شیخ احمد سرہندی، شاعر میر درد اور مغل اعظم اورنگ زیب عالمگیر کو قدامت پسند، بنیاد پرست اور بین المذہبی تعاون کے مخالف کہا گیا۔ عہد حاضر سے ذرا پہلے سید احمد خان، حالی، خالص اسلام کے احیاء کے علمبرداروں اور پیری مریدی اور گھٹیا توہمات کی مذمت کرنے والوں کو روشن خیال کہا گیا۔ یہ تاریخ کا ایک اور تضاد اور تناقضہ ہے۔

اس سے قطع نظر کہ صوفیاء کے احترام کا عمل اسلامی اصولوں سے کتنا متصادم ہے انصاف تو یہ ہے کہ خود اولیاء اس طرح کے انحراف میں کچھ بہت زیادہ ملوث نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے رسالوں، مقالوں اور شاعری میں ہمیشہ شریعت کے ساتھ اپنی وابستگی پر زور دیا۔ مذاہب اور ثقافتوں کے مطالعے کے شائق (Jorge Luis Borges) کا مشاہدہ ہے۔ ''انکسار سے تہی ہونے کے باوجود اسلام نے ان خاصان خدا کے وجود کو ہمیشہ بردباری سے برداشت کیا فقط اتنا ضروری تھا کہ ان کا قول شرع کے خلاف نہ ہو''۔ (2:83:1957 Borges)

صوفیا کے سلسلے جنوبی ایشیا کی مخلوط ثقافت کے زندہ ورثے ہیں۔ اور ا ہندوستان،

پاکستان اور بنگلہ دیش کی مشترکہ قدریں ہیں۔ اجمیر، سیہون اور اوچ جیسے برصغیر کے بعض قصبے ابھی تک اپنی مشہور درگاہوں کے سبب پھل پھول رہے ہیں۔ ان قصبوں کا نام لیتے ہوئے احتراماً آخر میں شریف لگا دیا جاتا ہے۔ سندھ میں بھٹ شاہ اور پنجاب میں پاکپتن اور مٹھن کوٹ (18) جیسی پوری کی پوری آبادیاں دراصل مشہور اولیا کی درگاہوں کے سبب وجود میں آئیں۔ تاریخی ماخذ، سرکاری دستاویزات، سفر نامے اور یادداشتوں کے ساتھ ساتھ ادب پارے بھی اس امر کے شاہد ہیں کہ مقدس مزاروں کی تعظیم اور زیارت کا عمل اپنی ماہیت میں کس درجہ ورائے مذہب اور کتنا قومی نوعیت کا ہے۔

معاصر ہندوستانی مصنف کرشن چندر اپنی ماں کو یاد کرتے ہوئے لکھتا ہے:

''وہ یہاں حاجی پیر کے مزار پر حاضری کیلئے آیا کرتی تھی۔مقدس مقامات کی لپک میری ماں کے خون میں شامل تھی۔ اس نے قومی وحدت پر کتابیں نہ پڑھی تھیں اور نہ ہی مذہبی رواداری پر ہونے والی تقریریں سنی تھیں۔ وہ انسانیت اور انسانی مساوات جیسے لفظوں سے بھی نا آشنا تھی۔ ہاں اسکی تلافی کیلئے وہ ہندوؤں کے مندر اور سکھوں کے گوردواروں میں جاتی۔ ہندو دیوتاؤں سے دعائیں مانگتی اور مسلم صوفیا کے مزاروں پر نذر چڑھاتی اور یہ سب اسکے خون میں تھا۔ پرانے جاہل اور غیر منقسم ہندوستان میں اس کی طرح کی ایک پوری نسل آباد تھی۔ انہی لوگوں کی کوششوں سے صدیوں کے سفر میں مخلوط قومی ثقافت پیدا ہوئی ۔۔ (چندر این ڈی 1920ء)

آج پہلے کے مقابلے میں تھوڑے لوگ مزاروں پر حاضری دیتے ہیں۔ مسالک کے وابستگان اور حاضرین دونوں کم ہو چکے ہیں۔ انیسویں صدی میں برطانیہ نے وقف یعنی مذہبی مقاصد کیلئے نذرانے میں دی گئی محصول سے پاک زمین کا نظام ختم کر دیا۔ یہ وقف درگاہوں سمیت تمام خیراتی اور تعلیمی اداروں کی خوشحالی کی بنیاد تھے۔ یوں خوشحال اور پھلتے پھولتے یہ روایتی ادارئے بتدریج انحطاط کا شکار ہونے لگے۔

پاکستان میں اولیا کے مقبروں کی ریاستی سر پرستی کا نظام بحال کر دیا گیا اور آج کل یہ محکمہ اوقاف اور وزارت مذہبی امور کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں۔ بلا شبہ درگاہیں اور مزار عملاً ولی کے سلسلے یا اسکے خاندان کی ملکیت ہیں۔ اسی لئے درگاہ کے ولی کے سلسلہ نسب یا روحانی سلسلے سے منتخب شدہ پیر ہی عمارات کی مرمت ، دیکھ بھال اور ہزاروں

زیارتیوں کو کھلانے پلانے کا خرچہ برداشت کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ آج کے سجادہ نشین کیلئے درگاہ میں رہنا ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ کسی دنیاوی کاروبار یا حکومتی ملازمت سے وابستہ ہو اور متاہلانہ زندگی کے بکھیڑوں میں بھی الجھا ہو۔ سجادہ نشین سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ سال کی چند راتیں اپنے دل کے مزار پر گزارے اور مولود اور اس جیسی تقاریب میں حصہ لے۔

مغربی سیاحوں، جنوبی ایشیا کے ادیبوں اور رہنماؤں کے ساتھ ساتھ عالموں نے بھی صوفیانہ مسالک پر بہت کچھ لکھا ہے۔ دراصل یہ مظہر اپنی بنیادوں میں اتنا وسیع اور ایسا نوع بہ نوع ہے کہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے مصنفوں نے اپنی تحریروں میں بڑے جوش و خروش سے ان پیروں کی منافقت اور حرص وطمع کو بیان کیا ہے جو اندھی عقیدت اور عامتہ الناس کی پسماندگی کا استحصال کرتے ہوئے دولت کماتے ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ بڑی بڑی درگاہوں کی دولت اتنی زیادہ ہے کہ اسکا فقر کے اصولوں سے کوئی تعلق اور مطابقت نہیں اور نہ ہی حاضرین کی اکثریت کی غربت اور فاقہ کشی سے۔

مصنفین کے برعکس جنوبی ایشیا کے سیاستدان لوگوں کے شعور میں موجود صوفیانہ مسالک کے مقام و مرتبے کا لحاظ رکھنے پر مجبور تھے۔ یہی وجہ تھی کہ 1948ء میں مہاتما گاندھی نے اعلان کیا کہ جب تک قطب الدین بختیار کاکی کے دہلی میں موجود مقبرے کی تعمیر نو نہیں ہوتی وہ مرن برت نہیں توڑیں گے۔ کانگرس اور ہندوؤں سے اپنے مطالبات منوانے کیلئے گاندھی اکثر مرن برت دھار لیتے۔ دہلی میں موجود حضرت قطب الدین بختیار کاکی کا یہ مقبرہ تقسیم کے خوفناک فسادات کے دوران ہندوؤں اور سکھوں کے ہاتھوں منہدم ہوگیا تھا۔ ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم جواہر لعل نہرو، نوبل انعام یافتہ را بندر ناتھ ٹیگور اور پاکستان کے بانی محمد علی جناح نے برصغیر کی آزاد ریاستوں کے تمدن میں اولیا کے روحانی ورثے کی قدر و قیمت کے متعلق بہت کچھ کہا ہے۔

آج پاکستان میں بھی قومی شعور کے عامل کے طور پر اولیا کے احترام کو ریاستی پالیسی کا درجہ حاصل ہے۔ ایک سرکاری دستاویز میں بتایا گیا ہے کہ

صوفیوں، ولیوں اور علمائے دین نے اسلام اور پاکستانی ثقافت کے درمیان موجود بندھن کو تقویت دی ہے۔ صوفی شاعر مقامی استعارے، تشبیہیں اور محبت کی مقامی

داستانوں کی تلمیحوں کو اسلام کا پیغام پھیلانے کیلئے استعمال کرتے تھے۔حتی کہ موسیقی ، رقص، مصوری اور گیتوں نے بھی اسلام کے بعض فلسفیانہ پہلوؤں کو ابدی زندگی دی ہے۔ مقبول عام اسلام اور اس کی دانشوارانہ جہات نے ہی پاکستان کو بطور ایک آزاد ملک بننے اور قائم رہنے میں مدد دی۔ اس حوالے سے وہاں ملا کے سیاسی اسلام کا کوئی کردار نہیں کیونکہ اس اسلام کی جڑیں اس دھرتی میں نہیں ہیں''۔ (18: 1995ء The Cultural Policy of Pakistan)

پچھلی صدی میں صوفیانہ مسالک کو ایک اور زاویہ نگاہ بھی ملا۔ محققین نے اسے ایک عملی مسئلے کی حیثیت سے بھی دیکھا۔ برصغیر کے ادب اور ثقافت پر فرانسیسی محقق گارساں دتاسی ، جرمن مشنری ارنسٹ ٹرمپ اور نامور انگریز ماہر بشریات رچرڈ برٹن جیسے اولین محققین نے بہت کچھ لکھا۔ قدرتی بات ہے کہ صوفیانہ مسالک کی سائنسی انداز میں جانچ پرکھ کا اہم ترین کام پاک و ہند کے علما نے کیا۔ انہوں نے صوفی ادب کی اہم ترین کتابیں فارسی اور مقامی زبانوں میں شائع کروائیں۔انکی بدولت صوفیانہ شاعری یعنی کلام، الٰہیات پر تحریریں یعنی رسالے، احوال اور تعلیمات یعنی ملفوظات، مکتوبات، سوانح حیات یعنی مناقب اور طبقات الاولیا کے ساتھ ساتھ تاریخی وقائع نگاری یعنی ان کی تواریخ منظر عام پر آئیں۔ ماہرین سمجھتے ہیں کہ یہ سارا ادب اولیا اور ازمنہ وسطی کے معاشرے میں انکے کردار کا ثقہ ترین بیان ہیں۔

اسلام کی تاریخ اور تمدن پر کام کرنے والی نامور محقق این میری شمل نے مغربی علما کو تحقیق کے اس میدان کی طرف متوجہ کرنے میں ایک خاص کردار ادا کیا۔ شمل نے اپنی بے شمار کتابوں اور مضمونوں میں جنوبی ایشیا کے اسلام اور اولیا کے مسالک کے جنرک (Generic) خصائص اور ساتھ ہی ساتھ انکے مقامی خصائص واضح کیئے۔ سب سے پہلے شمل نے ہندوستانی اسلام کا اس انداز سے مطالعہ کیا کہ اس میں کس طرح کی تبدیلیاں آئیں اور بیرونی اثرات سے قطع نظر اسکے کون سے پہلو مقامی اختلاط کے عکاس ہیں۔ ہندو پاک میں زیارات کے مطالعے میں بھی شمل کو اولیت حاصل ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ شمل نے اس مسئلے کو نسلیاتی مطالعے سے الگ کیا اور مذہب کے علم کی حدود میں لائیں۔

صوفیانہ مسالک کے مطالعے کے بہت سے پہلو ہیں اور بشری علوم کے مختلف

میدانوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر اسلام اور صوفیوں کے مطالعے میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آ تا ہے۔ البتہ اسکا یہ حوالہ اہم ہونے کے باوجود مرکزی نہیں ہے۔ اسکے بعد نسلیات ہے جو عامتہ الناس کے مذہب کا مطالعہ جدید رسوم ورواج کے حوالے سے کرتی ہے۔ صوفی ادب اور احوال الاولیا کے مطالعے میں تقابل لسانیات نے بھی صوفی مذہب اور ملفوظات کی تحقیق میں اپنا کردار ادا کیا ہے۔ اس حوالے سے آرٹ کی تنقید کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کئی مزارات اور درگاہیں تعمیراتی یادگار ہونے کے حوالے سے اہم ہیں۔ غالباً میری طبع ہی ایسی ہے کہ ثقافتی بشریات کو محض اجزا کے مجموعہ کے علاوہ بھی بہت کچھ اور اس سے بالاتر سمجھتی ہوں۔ یوں کہہ لیجئے کہ میں (Holistic) ہوں۔ اس انداز فکر کے تحت دیکھا جائے تو جنوبی ایشیا کے تمدن میں صوفیا کے مسلک کے مقام کا تعین ہوسکتا ہے اور ساتھ ہی معاشرے کے ساتھ اسکے تعلق کا پتہ بھی چل سکتا ہے۔ بہت سال پہلے میں نے دہلی میں نظام الدین اولیا کی درگاہ کی زیارت کی جس نے مجھ پر انمٹ نقوش چھوڑے۔ مسلمان اولیا کے مزاروں میں میری دلچسپی انہی اثرات کے سبب ہے۔ یہ علاقہ اب ہندوستانی دارالحکومت میں آ تا ہے۔ اور مغلوں کی دلی یعنی شاہجہان آباد کے قدرے جنوب میں واقع ہے۔ درست ہے کہ لال قلعہ اور جامع مسجد میں پھرتے ہوئے سیاحوں کے غول یہاں ٹوٹے نہیں پڑتے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ اگر واقعی ازمنہ وسطی کا ماحول دیکھنا ہو جو تصنع کا نتیجہ نہ ہو، تو اس درگاہ پر آنا چاہیئے۔ یہاں آنے والازائرین کا ہجوم کہنیوں سے رستہ بناتا، باآواز بلند درود پڑھتا اور پھول، عطر ،تسبیحیں، درگاہ کی تصویریں ،تعویذ اور اسی طرح کی بھیڑ کو چھوڑتا آگے بڑھتا ہے تو اسے واقعی وقت کی حدود سے نکل جانے کا احساس ہوتا ہے۔

دکانوں کی قطار سے اوپر کی طرف سیڑھیوں کا ایک سلسلہ ہے جو بلند و بالا عالی شان دروازے تک جاتا ہے۔ یہ سیڑھیاں لاکھوں زائرین کے ننگے پاؤں تلے زمانوں سے گھستی صیقل ہوتی چلی آئی ہیں۔ اس دروازے کے پیچھے سنگ مرمر کا مقبرہ نظر آ تا ہے گویا سرما کی دہلی کے نقرئی آسمان پر نقش کر دیا گیا ہو۔ جنوبی ایشیا کے زیادہ تر مقبرے بالکل اسی طرح پہاڑیوں یا قدرتی اور مصنوعی ٹیلوں پر بنائے گئے ہیں۔ انکے گنبد زیادہ تر سبز ہوتے ہیں لیکن سنہری اور سپید بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ کبھی گردوپیش کی عمارتیں اتنی اونچی نہ تھیں

اور یہ مقبرے شہر کی فضا پر چھائے نظر آتے تھے۔ اوپر کی طرف جاتی طویل سیڑھیاں مقبرے تک پہنچنے کیلئے محض تعمیراتی ضرورت نہیں تھیں۔ بلکہ یہ روحانی ترفع کا استعارہ بھی ہیں جسے طرزِ تعمیر کی صورت مجسم کر دیا گیا ہے۔ ان کا چڑھنا معذور اور کمزور کیلئے مشکل ہے۔ یہ امر بھی ایک استعارہ ہے کہ یہاں زیارت کیلئے آنے والا جسمانی اور باطنی ہر دو اعتبار سے موزوں ہونا چاہیے۔ مزاروں اور درگاہوں کے یہ گنبد فقط شہر کے محلوں اور قلعوں کی دیواروں پر ہی سایہ فگن نہیں ہیں بلکہ یہ دکن کے تپتے مرتفع اور سندھ کے صحراؤں سے لے کر پنجاب کے ہرے میدانوں اور بلوچستان کے پہاڑوں تک کو حیات کی تازگی بھی دیتے ہیں۔ مزاروں میں مکعب اور کرے کا تاریخی امتزاج عام دیکھنے کو ملتا ہے۔ اور اس کی ایک متصوفانہ تعبیر بھی کی جاتی ہے۔ مکعب میں مکاں، ہیئت اور سطح کا مثالی ملاپ ملتا ہے اور اس حوالے سے یہ تشاکل، توازن اور استحکام کی علامت ہے۔ مکعب پر کروی گنبد رکھا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں جیومیٹری کی ایک سطح پر گنبد کے محیط کا قاعدہ مکعب کی بالائی سطح پر دھرا ہوتا ہے۔ اس عمل میں مقبرے کی مستطیل کا مکاں محیط میں منقلب ہوتا ہے۔ اس امر کو راہ سلوک پر صوفی کی روح کی تقلیب کا استعارہ سمجھا جاتا ہے۔ (بختیار 1976:85)

گنبد کی علامت اور بھی کھلی اور واضح ہے۔ اس میں مرکز، محیط اور کرے کی وحدت کا صوفیانہ تصور جاگزیں ملتا ہے۔ گنبد کی ہیت اور وسعت اسطرح کی ہے کہ اسکی چوٹی سے نیچے کی طرف آئیں تو بتدریج پھیلاؤ سے واسطہ پڑتا ہے۔ گویا کائنات وجود ازلی سے تنازل کے ساتھ ساتھ معرض وجود میں آ رہی ہے جبکہ اوپر کی طرف حرکت کی صورت میں لگتا ہے کہ سب کچھ چوٹی کے محور کے ساتھ ضم ہونے کو ہے اور یہ عمل ترقی یعنی سری ارتقاع کا ہے۔ جس کے ساتھ ساتھ چلنے والا کثرت سے وحدت ازلی تک رسائی پاتا ہے۔ دروازہ، پشتک اور ایوان بھی گنبد کے تعمیری اجزا ہیں اور انکی اپنی اپنی صوفیانہ معنویت ہے۔

یہ بھی درست ہے کہ برصغیر میں ہمیں ایک اور طرزِ تعمیر کے حامل مقبرے بھی ملتے ہیں۔ انہیں رہائشی مقبرے بھی کہا جاتا ہے۔ ایک لمبوتری عمارت پر ہموار چھت ہوتی ہے۔ اس عمارت پر گنبد نہیں ہوتا اور یہ کئی بڑے کمروں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسکے چاروں کونوں پر مینار کھڑے کیئے جاتے ہیں۔ اسطرح کے رہائشی مقبرے زیادہ تر پانی کے مصنوعی

تالابوں کے کنارے یا اس مقصد کیلئے بنائے گئے باغات میں محوری تقاطع پر تعمیر کئے جاتے تھے۔ بالخصوص پنجاب میں اسطرح کے مقبرے بہت ہیں۔ ماضی قریب میں سکھ حکمرانوں اور بعدازاں انگریزوں نے بھی اسے رہائش گاہوں کے طور پر برتا۔

مسیحی روایت میں زائر سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ احتراما خاموش رہے اور حرکات وسکنات کو قابو میں رکھے۔ برصغیر کی درگاہوں پر معاملہ اسکے برعکس ہے۔ آپ کسی درگاہ میں داخل ہوتے ہیں تو زیارتیوں کے شور سے کانوں کے پردے پھٹتے محسوس ہوتے ہیں۔ یہی معاملہ مشرق کے بازاروں کا ہے۔ عرس کے موقع پر درگاہ کی بھیڑ اور شور اپنے عروج پر ہوتا ہے۔ اعصاب زدگی اپنی جگہ لیکن تقریب کا ماحول موجود ہوتا ہے۔ درگاہ کا ماحول جوش وخروش اور ہنگامے کا ماحول ہے اور اس اعتبار سے امام باڑوں کے سوگ اور حزن سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ چہل پہل کے اعتبار سے شیعہ امام باڑہ اہل سنت کی درگاہ کے متضاد ہے۔ عرس کو ظاہری اور جسمانی موت پر حاوی ہونے کا عمل کہا جا سکتا ہے۔ لگتا ہے کہ یہ لوگ یہاں موت کے بعد زندگی کی تصدیق کے لئے جمع ہوئے ہیں۔ عرس کی معنویت صرف یہ نہیں کہ لوگ یہاں ولی کی موت کا ماتم کرنے آئے ہیں بلکہ اصل میں وہ یہاں حصول برکت اور اپنی مرادیں پانے کے لئے جمع ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مقبرے کے گرد کوئی شخص آپ کو آنسو بہاتا اور آہیں بھرتا نظر نہیں آئے گا۔ یہاں آپ کو بالکل اور طرح کی آوازوں سے واسطہ پڑے گا۔ ڈھول اور طبلے کی دھمک ہوگی۔ ہارمونیم کے کھنچتے سروں کی تال پر مقبرے کے دروازے پر بیٹھے قوال گاتے نظر آئیں گے۔ یہ گیت اپنی نوعیت میں مذہبی اور ولی کی تعریف میں ہوں گے۔ درویشوں کی زلفیں بکھری ہوں گی اور ان کی کلاہیں ایک طرف کو جھکی ہوں گی لیکن کلاہ کے اس جھکاؤ میں کوئی بانک پن نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اردو شاعری میں کج کلاہی کو بانکپن کا استعارہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ استعارہ شاعرانہ ہے۔ جس کی جڑیں حدیث نبوی میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

''میں نے اپنے رب کو کج کلاہ نوجوان کے روپ میں دیکھا'' (شمل 1975:290)

درگاہ کے درویش زائرین کو دھکیلتے اور جلد از جلد گزر جانے کا کہتے ہیں۔ وہ چوکھٹ پر پہنچ کر جھکتے اور مقبرے کے معطر نیم روشن ماحول میں مٹھی بھر پھولوں کی پتیاں پھینک کر

باہر نکل آتے ہیں۔ مزار کے گرد انسانوں کا ہجوم ہے جو فقط ایک حرکت کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ مزار کے صحن میں بآواز بلند پکارتے زائرین کے گلے بیٹھ جاتے ہیں۔ گویا وہ ولی اللہ کو اپنی فریاد سنانے کے لئے چلا رہے ہوں۔ مقبرے کے اندر یہ کسی حد تک اپنے آپ کو قابو میں رکھتے ہیں۔ اس کے باوجود ان کے منہ بند نہیں ہوتے۔ مرقد کے گرد بھی مدہم آوازوں کی مستقل بھنبھناہٹ سایہ فگن رہتی ہے۔ یوں کہہ لیجئے کہ درگاہ کے اندر احتراماً اختیار کی گئی خاموشی صرف علی الصبح چھاتی ہے جب زائرین جاگنے یا کھانے میں مصروف ہوتے ہیں، درویش اپنے حجروں میں ہوتے ہیں اور متولی اپنے گھروں کے کام کاج میں لگے ہوتے ہیں۔

''میں عورت ہوں اور اسی لئے قبر والے حجرے میں داخل نہیں ہوسکتی۔ البتہ مرصع شاندار جالی سے جھانک کر نقشیں بروکیڈ سے ڈھکی قبر دیکھ سکتی ہوں۔ میں تعویذ والے کمرے کے نیم تاریک ماحول کو دیکھنے کے لئے نظریں گاڑے اندر اندھیرے کو گھور رہی ہوں کہ پیر خواجہ حسن ثانی نظامی نمودار ہوتے ہیں۔ان کا روحانی سلسلہ نسب نظامیہ ہے اور خود نظام الدین اولیا سے جاملتا ہے۔ یہ سلسلہ بجائے خود چشتیہ سے نکلا ہے۔ ان کے نام کے ساتھ لگنے والا لفظ ثانی بتاتا ہے کہ انہوں نے اپنے باپ خواجہ حسن نظامی اول (1879-1955) کی جگہ لی ہے۔ یہ وہ صاحب ہیں جنہوں نے اس صوفی کے مشن کو صحافی، مصنف اور عالم کی پیشہ ورانہ زندگی کے ساتھ ملا دیا۔سجادہ نشیں کی موجودگی میں کانوں کے پردے پھاڑنے والا شور قدرے کم ہوا اور ہنگامہ تھا۔ لوگ ایک ضبط میں آئے۔حصول برکت کیلئے سب سمتوں سے لوگ سجادہ نشیں کی طرف بڑھے۔ واقعی اس کے وجود سے برکات پھوٹ رہی تھیں یا محض انسانی دلکشی کا معاملہ تھا۔ اس نے اپنے ان مریدوں کے درمیان ایک چکر لگایا اور توجہ کے طالب ہر شخص کو دیکھا۔ عامتہ الناس کے لئے یہ پیر ولی اللہ کا زندہ جانشین ہے اور اس میں ولی کا رتبہ ہے۔لوگ اس کے پاس اپنی جسمانی اور روحانی کمزوریوں کے علاج کیلئے آتے ہیں اور عملی نصائح بھی پاتے ہیں۔ وہ انہیں ان معاملات میں بھی مشورہ دیتا ہے کہ اس بار انتخابات میں ووٹ کسے ڈالا جائے۔ایک ولی کے اس جانشین اور اپنی وراثت کے محافظ کے ساتھ ہونے والی ملاقاتوں اور گفتگوؤں کے نتیجے میں ہی آپ کے زیر نظر یہ کتاب وجود میں آئی۔

لاہور کے محافظ اور سرپرست ولی

چٹیل اور سنگلاخ بے برگ و بار صحراؤں میں جہاں کہیں کوئی چشمہ تھا یا چھوٹا بڑا نخلستان تھا وہاں زاہدان مرتاض رہتے تھے۔ ان میں سے کچھ تن تنہا تھے اور کچھ چھوٹی چھوٹی منڈلیوں میں۔ ان کا جینا اپنے گردوپیش کے ساتھ محبت اور غربت کا جینا تھا۔ انہوں نے اپنا آپ اور اپنا طرزِحیات ایک خاص طرح کے حزن کے سپرد کررکھا تھا۔ ان کی زندگی ایک خاص طرز مرگ اور دنیا سے کنارہ کشی کی زندگی تھی۔ یہ زندگی اپنی ذات سے بھی کنارہ کشی کی طالب تھی اور اس میں ایک منقلب ہوجانے کی زندگی تھی وہ جو محافظ ہے منبع، نور ہے اور لافانی، ابدی بادشاہت ہے۔ ان کے پاس فرشتے آتے ہیں اور شیطان بھی۔ یہ مناجات لکھتے ہیں۔ شیطانوں سے دور رہتے ہیں۔ نوازے جاتے ہیں۔ بدی سے پاک رکھے جاتے ہیں۔ گویا انہوں نے گزرے اور آنے والے کئی زمانوں کی ارضی مسرتوں اور نفسی خواہشات کی تلافی دنیا کی مذمت سے جنم لینے والی سرشاری اور سرورانگیزی سے کرلینے کا تہیہ کرلیا ہو۔''

(ہیسے ۔ 88-1387: 1945ء)

ہرمن ہیسے نے یہ الفاظ مسیحی اولیاء کیلئے لکھے لیکن جنوبی ایشیا کے اولیا پر بھی صادق آتے ہیں۔ اولیا کے مسالک کا مطالعہ کرنے والا اس سوال سے ضرور دوچار ہوتا ہے کہ مومنین کے اجتماعی شعور میں ولی کی حیثیت کسے اور کیوں ملتی ہے۔ ان سوالوں کے جواب تو واضح ہیں کہ مرتاض دہر اور عابد کو تو یہ مرتبہ ملنا چاہیے۔ ہیسے نے مذکورہ بالا تحریر انہیں لوگوں کے متعلق لکھی ہے۔ ہیروؤں اور شہیدوں کا مسئلہ بھی بہت واضح ہے۔ ان کے ساتھ بھی حیران کن قوتیں باآسانی مختص کی جاسکتی ہیں۔ داستانوں اور لوک کہانیوں کے کردار بھی اپنی نوعیت میں عام انسان سے بلند ہوتے ہیں۔ لیکن تاریخی اعتبار سے موجود اور اس میں مذکور لوگوں کی ولایت سے متعلق کوئی قاعدہ قانون وضع کرنا مشکل ہے۔

مثال کے طور پر سلسلہ نقشبندیہ کے شیخ مجدد الف ثانی، احمد سرہندی (1624ء-1564ء) مختلف روحانی توانائی کے مالک تھے۔ معاصرین کے ساتھ ساتھ بعد کی نسلوں پر بھی ان کا اثر لاثانی ہے۔ کسی بھی معروف صوفی یا، حتیٰ کہ، دنیاوی مفکر کی نشاندہی مشکل ہے جس نے بعد کے زمانوں میں ان کے پیش کردہ وحدت الشہود سے اثر

قبول نہ کیا ہو۔ بغور دیکھا جائے تو دراصل انہوں نے نقشبندی ردعمل کو استوار کیا اور اسے تحرک دیا حالانکہ یہ ردعمل ان میں سے بھی پہلے موجود تھا اور اس نے ہندوستانی تصوف پر اہم اثرات مرتب کئے تھے۔ مسلمانوں کے لیے اپنی خدمات کے باوجود شیخ احمد سرہندی اپنی وفات کے بعد بطور ولی کبھی عام مسلمانوں میں مقبول نہ ہوسکے حالانکہ سرہند میں ان کے مقبرے کی بہت تعظیم کی جاتی ہے۔ علامہ محمد اقبال نے بھی اپنی کتاب بال جبریل میں ان کے مزار کی خاک کو کورچشمی کا روحانی علاج بتایا ہے اور یہ تاثیر فقط اولیا اللہ کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے(1)۔

اقبال کے پسندیدہ افراد میں سے ایک اور میسور کا حکمران ٹیپوسلطان (1799ء ۔1750ء) جس کا ذکر ان کی ایک اور نظم جاوید نامہ میں ملتا ہے وہ بھی شہادت کی موت مرا لیکن دین کی خاطر لڑنے والے اس شخص کو بھی ولایت کا درجہ تعظیم نہ دیا گیا۔ ٹیپوسلطان کی زندگی نہایت طوفانی تھی اور ہیروؤانہ کارناموں سے بھری ہوئی۔ اس میں معجزے اور مافوق الفطرت کارنامے ٹانکنے کی بہت گنجائش تھی۔ انڈیا آفس لائبریری میں محفوظ ایک کاپی میں ٹیپوسلطان اپنے خواب لکھا کرتا تھا۔ اس میں بعض مکاشفے بھی درج ہیں جن میں ہم ماضی کے شاعروں اور عظیم اولیا کو اس سے ملتے دیکھتے ہیں۔ ایسے ہی ایک مکاشفے میں اس نے حضرت علی کو دیکھا کہ وہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک پیغام پہنچا رہے ہیں۔ ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں کہ وہ ٹیپوسلطان کے بغیر جنت میں قدم نہ رکھیں گے''۔ (شمل 1980:169ء)

کسی بھی اور شخص کی سوانح یا خودنوشت سوانح میں اس طرح کے حقائق موجود ہوتے تو انہیں ملفوظات اور مناقب کا درجہ حاصل ہوتا لیکن کسی وجہ سے ٹیپو کے ساتھ یہ معاملہ نہ بن سکا۔ اگرچہ اسے لوک گیتوں میں یاد رکھا گیا اور روایتی تھیٹر میں بھی لیکن کسی نے اس کی تعظیم بطور ولی نہ کی۔

اور، آخر میں اقبال کا ذکر کرنا ہے۔ ولایت کا ہالہ نور ان کے سر سے بھی غائب ہے۔ اقبال عصر حاضر میں ہندوستانی اسلام کے ترجمان تھے (حق تو یہ ہے کہ خود انہیں بھی کبھی ولایت کا دعویٰ نہ تھا) مغربی زعما نے اس کی تعریف کی اور بڑے بڑے عالیشان ہم وطن اور ہم عصر ان کے زیراثر رہے۔ تشکیل پاکستان کے وقوعے میں اقبال نے قائدانہ

کردار ادا کیا۔ بعد کی نسلوں نے انہیں بنظر استحسان یاد رکھا اور بادشاہی مسجد کے قریب ان کی قبر لاہور کے قابل دید اور اہم مناظر میں شمار ہوتی ہے۔ یہ سب دنیاوی (چلیں عالمی کہہ لیں) شہرت کے سنگ میل سہی لیکن ولایت پر منتج نہ ہوئے۔ جبکہ اقبال کا ایک معاصر، جسے پنجاب کی سرحدوں کے باہر کوئی نہ جانتا تھا یعنی مہرعلی شاہ (1937ء۔1859ء) ایک گوشہ نشین، زمانے کے سماجی سیاسی طوفانوں کے مراکز سے دور مقیم پاکستانی اولیا میں ایک سرکردہ نام ہے۔ اسلام آباد میں اس کی درگاہ گولڑہ شریف مرجع خلائق اور زیارت گاہ ہے(2)۔

ان مثالوں کے پیش نظر میں سمجھتی ہوں کہ نہ تو مذہبی خدمات، سماجی اہمیت کے کام یا ہیروؤانہ موت اور نہ ہی شہادت کسی شخص کی ولایت کو یقینی بناتی ہے۔عظیم روحانی توانائی کا حامل ایک شخص بطور ولی صرف اس وقت معروف ہوتا ہے جب اس کے کارناموں میں مافوق الفطرت کی لو شامل ہوتی ہے۔ ولایت کے رومانس کی نشوونما زیادہ تر اسطورہ گردی اور جہاں گردی جیسے رویوں کا نتیجہ تھی جو اجتماعی متخیلہ پر تواتر سے برتی رہی۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مثالی ولی کے لئے اپنے زمانے کا سرگرم ہیرو ہونا ہرگز ضروری نہیں۔ یعنی لوگوں کی نظر میں شیخ احمد علی سرہندی ولی نہیں ہوسکتے۔ لوگوں کے نزدیک ولی میاں میر ہے جو احمد سرہندی کا معاصر ہے لیکن اس کی طبع میں خاکساری، سریت ہے اور وہ کچھ خفی کچھ جلی زندگی گزارتا ہے۔ یہ لاہور کے محافظ اولیا میں سے ایک ہیں اور داراشکوہ نے اپنی کتاب سکینۃ الاولیا کا انتساب ان کے نام کیا ہے(3)۔

کسی حقیقی تاریخی شخصیت کو درجہ ولایت پر کس طرح فائز کیا جاتا ہے؟ میں سمجھتی ہوں کہ اس تقلیب کا قریبی تعلق اس امر کے ساتھ ہے کہ تاریخی سوانح قصص الاولیا کے ساتھ کس طرح منسلک ہوتی ہے۔ قصص الاولیا بالعموم ولی کے وصال کے بعد مرتب ہوتی ہے اور تقریباً ہمیشہ ولی کی تاریخی سوانح عمری کی بجائے ہمیں یہی پڑھنے کو ملتی ہے۔ حتیٰ کہ جب، بہت شاذونادر، ہمیں ولی کی زندگی کے متعلق مصدقہ حقائق تاریخی وقائع یا ولی کی اپنی تحریر کی صورت ملتے بھی ہیں تو بھی عملاً اس فیصلہ کن واقعے کی نشاندھی مشکل ہوجاتی ہے جس نے اس کی داستان حیات کو اچانک موڑ دیا اور بالآخر اس کے سر پر تاج ولایت رکھا گیا۔ بہت سے ہندوستانی صوفیا اور اولیا کی سوانح عمریاں مصدقہ بھی ہیں تو فیصلہ کن

واقعات سے تہی ہونے کے باعث ہمارے مقصد کے لئے ناکافی ہے ہیں۔ مریدی کے طویل ابتدائی سال، مسلک میں بیعت، خانقاہ میں گزرے بے کیف سال، مریدی کی تعلیمات، گاہے بگاہے کے سفر اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ولایت کی دہلیز پر کھڑی موت کا سامنا۔ بڑی واضح سی بات ہے کہ ان لوگوں کی حقیقی منازل کم از کم لوگوں کی نظروں میں متعین نہیں تھیں لیکن اتنا وہ بہرحال یقین سے کہتے تھے کہ وہ روحانیت کے سفر میں ہیں۔ مناقب میں دیکھیں تو ان کی منازل حیران کن، ششدر کن اور ساتھ ہی ساتھ مبہم جو یا نہ واقعات کے ہاروں سے ڈھکی نظر آتی ہیں اور ہمارے سامنے ان کی راہ یعنی سلوک فقط استعارے کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ سلوک کی یہ راہ جو مصائب، آزمائش اور روحانی سرشاری سے بھرپور ہے خدا کے عرفان تک لے جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ داتا گنج بخش، معین الدین چشتی، بابا فرید، نظام الدین اولیا، نصیرالدین چراغ دہلی اور شاہ عبداللطیف بھٹائی جیسے ممتاز اولیا کی سوانح عمریاں معاصر عالموں نے لکھیں لیکن یہ ادبی صنف کے طور پر سوانحی اور احوال الاولیا دونوں کا امتزاج ہیں۔ ان سوانح عمریوں میں تاریخی اعتبار سے بہت تھوڑے سے حقائق شامل ہیں اور زیادہ تر احوال الاولیا کی صنف میں آنے والا مواد شامل ہے۔

اس امر میں بہرکیف کوئی شک نہیں کہ ولایت کے سوال کا حتمی فیصلہ موت یعنی محبوب حقیقی اور الوہی کے ساتھ وصال کے بعد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایات کی صورت ہمیں ولی کی تاریخ پیدائش شاید ہی ملتی ہو۔ واضح سی بات ہے کہ تاریخ پیدائش بے وقعت اور بے فائدہ ہے۔ ہاں البتہ اس کے عرس کی تاریخ صدیوں نہایت درست طور پر معلوم چلی آتی ہے۔ ہمیں ماننا پڑے گا کہ صوفی کے ولی میں بدلنے کا سبب کم از کم اس کی دنیاوی زندگی میں موجود نہیں ہوتا۔ اس کی حیات نیکوکاری کا تسلسل ہی کیوں نہ ہو اور اس نے ترک لذات اور زہد میں کیسا ہی مقام کیوں نہ پایا ہو اس کا ولایت سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ شے جو اسے ولی بناتی ہے مریدین اور پیروکاروں، ہمسائیوں اور اس کی کمیونٹی کے لوگوں یا سماجی ماحول کے دیگر ارکان کو ایک دن اچانک اور بغیر کسی خاص وجہ کے معلوم ہوتی ہے۔

احوال الاولیا کے ادب میں ایسے واقعات کا کوئی شمار نہیں کہ خوش قسمتی کے کسی لمحے برکہ کا اکتشاف ہوتا ہے۔ کسی نامعلوم مقبرے کے پاس سے گزرتا راہی جو کوئی گڈریا بھی

ہوسکتا ہے یا کاروباری غرض سے کسی سفر پر نکلا کوئی تاجر بھی روحانی کشف سے دوچار ہوتا ہے اور پھر اسے روحانی یا جسمانی صحت بخشی کی صلاحیت مل جاتی ہے۔ زیادہ تر اس طرح کے وقوعات کا اطلاق قلندروں اور مخصوص ملامتیوں کے مزارات پر ہوتا ہے ۔ یعنی ایسے لوگوں پر جو اپنی زندگی میں کسی خاص علاقے کے ساتھ وابستہ نہ رہے اور نہ ہی انہوں نے اپنا کوئی خاص حلقہ ارادت قائم کیا۔ مسلک کی حدود میں رہ کر روحانی کمال کیلئے جدوجہد کرنے والوں کی بعد از مرگ شہرت کا اہتمام طریقہ خود کرتا ہے جو بعض اوقات اپنے شیوخ کو ان کی زندگیوں میں ہی مقام ولایت دے دیتا ہے۔

مقبرے سے انوار و برکات کے پھوٹنے کی خبر علاقے میں پھیلی ہے تو اسے مقامی درگاہ کا درجہ حاصل ہوا ہے۔ نزدیکی دیہات یا قصبے کی صورت میں محلوں کے باسیوں یا کسی خاص ذات یا کسب کے ساتھ وابستہ لوگ مقبرے کے گرد ہجوم کرنے لگے۔ اگر وقت کے سلاطین ، ان کے اہل خانہ، امرائے عساکر، بڑے زمیندار اور کے دیگر اہم افراد بھی آپہنچے تو ولی کا مقام مستحکم ہونے لگا۔ ریاست کے نمائندے یا گرد و پیش کے محض امیر لوگ بھی یہاں آنے لگے اور بعض اوقات مزار کی تعمیر نو اور توسیع بھی ہوئی ہے۔ اس کی دیکھ بھال کیلئے وقف قائم ہوا اور صوفیا کے جانشینوں کے نام جائیدادیں وقف کی گئیں۔ نچلے طبقے نے صوفی کو فوراً تسلیم کرلیا تھا۔ بالائی طبقے نے اس ولایت کا اعتراف گنبد بنا کر کیا۔ ان دونوں طبقوں کے تسلیم کرنے کے بعد ولایت بطور ادارہ مستحکم ہوئی اور اس نے مادی شکل اختیار کی۔ یوں اس روضے کا تقدس ہمیشہ کیلئے محفوظ اور قائم ہوگیا۔

عامتہ الناس کے شعور میں ہر چیز کو ایک مادی تجسیم عطا کرنے کی بے لگام خواہش موجود ہوتی ہے۔ اسی کے تحت صوفیا کے خاکے وجود میں آنے لگے۔ ایک مرتبہ جب اس طرح کا عمل شروع ہوجاتا ہے تو پھر اقسام، درجات اور نوعیت کی قید نہیں رہتی۔ نہ صرف یہ طے کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ لوگ کس طرح کے شخص کو ولی مانیں گے بلکہ ان عناصر کا تعین بھی دشوار ہوتا ہے جن سے ولایت مرکب ہے۔ ولایت کا ایک امیدوار اس لئے ولی ٹھہرایا جاتا ہے کہ وہ نہایت عالم شخص ہے اور ہر شے کے متعلق جامعیت سے بات کرسکتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ایک اور شخص اس لئے ولی بن جاتا ہے کہ وہ ناخواندہ ہے(4) اور ہر طرح کے علم کو بنظر حقارت دیکھتا ہے۔ دوسرے کی ولایت کے محرکات اس کی سخاوت اور

طبع کا انکسار ہے۔ اس کے برعکس کسی کے مزاج کی سختی اور جلال اسے ولی بناتے ہیں۔ پانچویں قسم کا ولی اپنے زہد اور پر مشقت مجاہدوں کے باعث ولی مانا جاتا ہے۔ ایک اور شخص چھٹی طرح کا ولی ہوسکتا ہے جس کے عجیب وغریب طریقے اور مسلمات سے انحراف اسے ولی بنواتے ہیں۔ ولی مانے جانے کی یہ وجوہات ایک دوسرے سے قطعاً الگ ہیں اور ان سے نتیجہ اخذ کرنا مشکل ہے کہ ولی کسے مانا جائے۔

اولیا کے مسالک دانشورانہ زرخیزی کی زمین میں نہیں پنپتے بلکہ تصوف کی نتائجیت سے پھوٹتے ہیں جس میں رجحانات کا تنوع اور مسالک اور طریق کی کثرت پائی جاتی ہے۔ تمام تر تنوع کے باوجود صوفیانہ مسالک کو دو بڑے مکاتب فکر میں بانٹا جاسکتا ہے۔ ایک سکر اور دوسرا صحو۔ پہلے مکتب فکر کو طیف الریا بھی کہتے ہیں۔ اس کا تعلق فارسی صوفی بایزید طیف البسطامی (متوفی 875ء) سے جوڑا جاتا ہے۔ بسطامی کی تعلیمات میں حب الٰہی کے سکر کو بنیادی مقام حاصل ہے۔ وہ ان اولین اولیا میں سے تھا جنہوں نے اپنی خودی کو خدا میں تحلیل کرنے کی کیفیات کو فنا کا نام دیا۔ دوسرے مکتب فکر کے بنیادی مفروضات کی جڑیں بغداد کے ایک صوفی ابوالقاسم جنید (متوفی 910ء) کی تعلیمات میں ہیں۔ چنانچہ اس مکتب فکر کو جنیدیہ کہا جاتا ہے۔ جنید نے البسطامی کی فنا کے درست ہونے کا اعتراف کیا لیکن ساتھ ہی ساتھ قرار دیا کہ ''یہ وسطی مرحلہ ہے۔ کامل صوفی کو چاہیے کہ اس مقام سے آگے بڑھے اور اس منزل تک پہنچے کہ خدا کا عرفان اسے زیادہ کامل انسان بنادے جسے خود پر مطلق قابو ہو اور اس کی شخصیت میں انضباط موجود ہو''۔ (اسلام 16: 1991ء)

جنید کی تعلیمات کو معتدل قرار دیا گیا اور یہ طیف الریا مکتب فکر کے مقابلے میں باضابطہ اسلام کے نمائندوں کیلئے زیادہ قابل قبول تھی۔

جنوبی ایشیا کے اولین صوفیوں میں سے ایک ابوالحسن علی ابن عثمان الجلبی الھجویری الغزنوی تھے جنہیں صاحبان ایمان داتا صاحب کی عرفیت سے جانتے ہیں۔ لاہور کا یہ سرپرست ولی ولایت کے جنیدیہ مکتب سے تھا۔ اس عالم، مورخ مبلغ اور تصوف کی اشاعت کرنے والے کو اس کی کتاب کشف المحجوب نے مقبول صوفی بنادیا۔ میں نے اس کتاب کو کئی جگہ مستند حوالے کے طور پر برتا ہے۔(5)

الھجویری 1072ء سے 1076ء تک کے کسی سال میں وصال پاگئے۔ انہوں نے

فارسی میں پہلی بار تصوف کی تاریخ، آئیڈیالوجی اور عملی پہلوؤں پر کتاب لکھی جس میں چوہتر معروف صوفی شیوخ کی مختصر سوانح عمریاں منضبط انداز میں دی گئی ہیں۔ اس کتاب نے بعدازاں ہونے والے احوال الاولیا کے تمام کاموں کو متاثر کیا۔ عطار کی ''تذکرات الاولیا'' اور جامی کی ''نفحات الانس'' جیسی کتابوں میں اس کتاب کے حوالے اور اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ اپنی کتاب ''سفینتہ الاولیا'' میں داراشکوہ داتا صاحب کے اس کام کے متواتر حوالے دیتا ہے۔ لکھتا ہے کہ'' تصوف پر لکھی جانے والی کتابوں میں سے کوئی بھی اپنی تحریر اور تالیف میں کشف المحجوب سے بہتر نہیں اور اس پر کوئی بھی کسی طرح کا اعتراض نہیں کرسکتا۔'' (داراشکوہ 22:1965ء)۔

''الھجویری کے متعلق وی اے زوکوفسکی نے کشف المحجوب کے فارسی ایڈیشن اور آر اے نکلسن نے اس کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں اچھی خاصی معلومات فراہم کردی ہیں۔ چنانچہ اس امر کی وضاحت کیلئے کہ کسی کی سوانح حیات اس کی ولایت کی بنیاد نہیں بن سکتی ۔ان دو اصحاب کی فراہم کردہ سوانحی معلومات پر اکتفا کروں گی۔نکلسن کے مطابق علی ہجویری دسویں صدی کے آخری عشرے یا گیارھویں صدی کے پہلے عشرے میں غزنی میں پیدا ہوئے۔ ان کے ساتھ وابستہ علی الجلبی الھجویری الغزنی کی تین نسبتوں کی وضاحت کرتے ہوئے داراشکوہ لکھتا ہے کہ جلب اور ہجویر شہر غزنی کے دو علاقے ہیں''۔ (داراشکوہ 56:1965ء)

ہجویری ایک متقی حنفی المذہب خاندان میں پیدا ہوئے۔ انہیں مسلمانوں کی روایتی تعلیم دی گئی۔ اوائل عمری سے ہی ان میں مذہبی موضوعات پر لکھنے کی صلاحیت اور تصوف کا رجحان ہویدا تھا۔ کشف المجوب ہجویری کا شاہپارہ ہے۔ یہ ان کی واحد مبسوط کتاب ہے اور زمانی ترتیب کے اعتبار سے آخری بھی۔ ان کا اپنا بیان ہے کہ وہ دیگر نو کتابوں کے مصنف بھی ہیں جن میں سے ایک شاعری کا دیوان بھی ہے۔ لیکن ان کتابوں میں سے کوئی ایک بھی دستیاب نہیں ہے۔ کسی حد تک کہا جاسکتا ہے کہ الھجویری بھی کاپی رائٹ قوانین کی عدم موجودگی سے متاثر ہوئے۔ لکھتے ہیں:

''کسی شخص نے میری شاعری کی بیاض مستعار لی جس کا کوئی دوسرا نسخہ میرے پاس نہیں تھا۔ اس نے مسودہ قبھایا، اس کی پیشانی پر سے میرے نام قلمزد کیا اور اپنے نام سے

پھیلا دیا۔ میری تمام محنت اکارت گئی۔ خدا اسے معاف کرے۔ میں نے تصوف کے طریق پر ''منہاج الدین'' کے نام سے ایک اور کتاب بھی لکھی تھی۔ اللہ اسے مقبول کرے۔ ایک نمائشی اور ظاہری شخص نے جس کی تحریر کسی کام کی نہیں، نے میرا نام صفحہ اول سے اڑایا اور لوگوں پر ظاہر کیا کہ وہ اصل مصنف ہے۔ ہر چند کہ صاحبان ذوق اس ادعا پر ہنسے۔''
(الہجویری 2:1992ء)

دو بار سرقے کا شکار ہونے کے بعد الہجویری محتاط ہوگئے اور ہر باب پر اپنا نام لکھنے لگے۔ اپنا حق تصنیف محفوظ رکھنے کیلئے یہ ضروری احتیاط اپنی جگہ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ الہجویری شیخی پر اتر آئے تھے۔ اس کے برعکس کشف المحجوب سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف کھلے دل کا مالک ہے جسے ظاہرداری سے کچھ واسطہ نہیں جو بعض اوقات مغلوب الحال صوفیا کا خاصہ بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس وہ ایک پروقار سطوت کا حامل شخص ہے جس کا رجحان طبع مکاشفہ کی طرف ہے۔ اپنے متعلق بیان کرتے ہوئے اس کا انداز بڑی احتیاط اور انکساری کا ہوتا ہے۔ وہ اپنے مربیوں اور مرشدوں کے روحانی اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے اپنے ناقص ہونے پر بہت زور دیتے ہیں۔لیکن قاری کو اپنی شخصیت اور مسائل میں الجھانے سے گریز فقط ہجویری کے ساتھ مخصوص نہیں۔ یہ روایت ہر مسلمان مصنف میں موجود رہی ہے۔علی ہجویری کے اس انداز کی مطابقت میں تھامس اے کیمپس (1471ء۔1379ء) کا اختیار کردہ اخفا پر وہ اصرار آتا ہے جسے مسیحی صوفیا نے بار بار دہرایا۔

اگر ہم ہجویری کے روحانی مرشد اور سرپرست ابوالفضل الختلی کی موت کا بیان پڑھیں تو پتہ چلے گا(6) کہ الہجویری سیاق و سباق کو اپنے متعلق بات کرنے کیلئے یوں استعمال کرتے ہیں گویا قوسین برتے جاتے ہیں۔

''جب وہ بستر مرگ پر تھے تو ان کا سر میرے سینے پر ٹکا تھا (اور اس وقت جیسا کہ انسانوں کے ساتھ اکثر ہوتا ہے میرا دل اپنے ایک دوست کے رویے سے دکھا ہوا تھا) کہنے لگے بیٹے میں تجھے دین کی ایک بات بتاتا ہوں جس پر قائم ہوجاؤ تو سب مسائل سے چھوٹو گے۔ خدا کی طرف سے کیسا بھی شر یا خیر آئے کسی بھی جگہ اور کسی بھی حال میں اس کے عمل کے ساتھ جھگڑا نہ کرو اور نہ ہی دل میں رنج رکھو۔ پھر مرشد نے مزید کچھ نہ کہا

اور جان دے دی۔''

(الہجویری 167:1992ء)

اپنے سے پہلے اور بعد کے کئی صوفیا کی طرح الہجویری نے علم کی تلاش میں اور اہل روحانیت سے کسب فیض کیلئے ساری مسلم دنیا کا سفر کیا۔ ماور النہر، آذربائیجان، خراسان، نیشاپور، بسطام، طوس، دمشق، بغداد، ہوزستان، فرغانہ، مرو، بخارا، ترکستان اور بالاخر لاہور۔ یہ سب ان کی جہاں گردی کے جغرافیے کا ایک حصہ ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ الہجویری کی خودنوشت سوانح جہاں گردی کے ان اسفار میں پیش آمدہ واقعات کا بیان ہے۔ حالانکہ اس میں عام انسانوں کی تقصیروں کی گنجائش بھی موجود تھی۔ مثال کے طور پر عراق میں اپنے سالوں طویل عارضی قیام کے دوران مستقبل کا یہ ولی قرض میں گرفتار ہوا۔ لکھتے ہیں:

''ایک بار عراق میں میں بڑی تیزی سے دولت کے حصول اور اس کے ضیاع میں مشغول تھا اور بالاخر مجھ پر خاصا قرض ہوگیا۔ ہر کسی نے اپنی ضرورت کیلئے مجھ سے رجوع کیا۔ میں مشکل میں گھر گیا اور مجھے کچھ نہ سوجھتا تھا کہ ان کی خواہشات کیسے پوری کروں۔''

(الہجویری 345:1992ء)

عورتوں اور متاہلانہ زندگی کے حوالے سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ایک اور حیران کن اعتراف کرتے ہیں:

''بفضل ربی متاہلانہ زندگی کے خطرے سے گیارہ سال تک دور رہنے کے بعد میرا مقدر ٹھہرا کہ میں محض تعریف حسن وخوبی سن کر ایک نادیدہ عورت پر عاشق ہوجاؤں۔ ایک سال کے اندر اندر یہ جذبہ مجھ پر یوں غالب آیا کہ میرا دل تقریباً تباہ ہو چلا تھا، حتیٰ کہ، بالاخر خدا نے اپنے جوش رحمت میں میرے تباہ حال دل کو اپنی پناہ میں لیا اور اپنے رحم و کرم کے صدقے مجھے نجات دی۔''

(الہجویری 364:1992ء)

اس طرح کے اعترافات اوائل عمری میں ہی راہ سلوک پر پڑ جانے والے ایک صوفی کیلئے کسی طور مناسب حال نہ تھے۔ اس امر کا کھلے عام اعتراف کرنے کیلئے سچی انکساری

اور اعلیٰ ظرفی کی ضرورت تھی۔

بہت سے شیوخ کے ساتھ ملاقاتوں اور مکالموں کے بعد الہجویری نے مراقبے کیلئے کئی مشہور اولیا کے مقبروں کا سفر کیا۔

''میں علی بن عثمان الجلبی ایک بار مشکل میں گرفتار ہوگیا۔ مشکل سے نکلنے کی امید میں پہلے کئی مواقع کی طرح اس بار بھی کئی مجاہدوں کے بعد میں نے ابویزید کے مقبرے کی راہ لی اور تین ماہ تک اس کے قریب مقیم رہا۔ اس دوران میں روزانہ تین طہارتیں اور تیس وضو کرتا اور امید میں رہتا کہ میری مشکل رفع ہوگی۔ ایسا نہ ہوا۔ تب میں وہاں سے اٹھا اور خراسان کی طرف چل نکلا۔'' (الہجویری 68:1992ء)

ظاہر سی بات ہے کہ یہاں معاملہ دنیاوی مشکلات کا نہیں بلکہ ان لاانتہا روحانی رکاوٹوں کا ہے جو الہجویری کو پیش آئیں۔ بہرکیف قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ جنید کے صحو مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے الہجویری نے مشکل صورتحال سے نکلنے کیلئے سکر مکتب فکر کے ایک مرشد کے مزار پر مجاہدہ کیا۔ یوں ایک بار پھر ثابت ہوتا ہے کہ ابھی گیارہویں صدی تک اولیا کے مقبروں پر حاضری کے حوالے سے کوئی ایسی تخصیص اور تفریق موجود نہ تھی۔ ایک بار حلقہ اولیا میں آجانے کے بعد ولی سب کا ولی ہوتا تھا اور اس سے کچھ فرق نہ پڑتا تھا کہ ذاتی رجحانات کیا ہیں یا کوئی تصوف کے کس مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسا کہ الہجویری نے بھی اپنی کتاب میں بار بار ذکر کیا ہے کہ سب اولیا آپس میں برابر ہیں اور کوئی ایک ولایت دوسری سے بہتر نہیں ہے۔

بسطام میں ناکام ہونے کے بعد الہجویری خراسان پہنچے تو ان کے ساتھ کچھ وقوعے ہوئے جن سے خانقاہوں کے طور طریقوں اور ادب و آداب کا صاف اظہار ہوتا ہے۔ مقامی صوفیوں کے دائرے میں رات گزارنے کے دوران وہ غیرمتوقع طور پر ان کے طنزومزاح کا نشانہ بن گئے۔ وہ لوگ بجائے خود بھرپور کھانا کھا رہے تھے۔ جبکہ الہجویری کو پھپھوندی لگے روٹی کے کنارے دیئے گئے۔

''انہوں نے مجھے ایک چھت پر چھوڑا اور پھر اس سے بھی اوپر والی چھت پر چلے گئے۔ میرے سامنے پھپھوندی سے سبز خشک نان رکھ دیا گیا جبکہ میرے نتھنوں میں ان کھانوں کی خوشبو آرہی تھی جو کام و دہن کی تواضع کیلئے ان کے سامنے موجود تھا۔ سارا

وقت مجھے چھت سے اپنے متعلق ہتک آمیز فقرے سننے کو ملتے رہے۔ کھانا ختم کرنے کے بعد انہوں نے خربوزوں کے چھلکے مجھ پر پھینکنے شروع کئے تا کہ اپنے سرور و مستی کا اظہار کر سکیں اور اس بات کا بھی کہ وہ مجھے کتنا ہلکا سمجھتے ہیں۔ میں نے اپنے دل میں کہا: اے خدا! میرے مالک، اگر انہوں نے تیرے مقربین کا سا لباس نہ پہن رکھا ہوتا تو میں ان سے یہ حال نہ کرواتا۔''

(الھجویری 69:1992ء)

ظاہر ہے کہ اگر الھجویری کی اس خودنوشت میں ورائے فطرت واقعات وقتاً فوقتاً نہ آتے تو دنیا کے متعلق صوفی کے مخصوص ادراک کا اندازہ نہ ہو پاتا۔ چنانچہ الھجویری اپنے بزرگ معاصر ابوسعید بن ابوالخیر (متوفی 1049ء) کے مزار پر تھے کہ انہوں نے ایک معجزہ دیکھا۔

''اپنی عادت کے مطابق میں شیخ ابوسعید کی قبر کنارے خاموشی سے بیٹھا تھا کہ مجھے تعویذ پر پڑے کپڑے کے اندر ایک سفید کبوتر نظر آیا۔ میں نے خیال کیا کہ پرندہ اپنے مالک سے بھاگ کر آیا ہے۔ مگر جب میں نے کپڑے کے نیچے بغور دیکھا تو کچھ نظر نہ آیا۔ دوسرے اور پھر تیسرے دن بھی یہی کچھ ہوا۔ میں سمجھ نہ پایا، حتیٰ کہ، ایک رات میں نے صاحب مزار کو خواب میں دیکھا اور اس سے استفسار کیا۔ انہوں نے جواب دیا، ''یہ پرندہ میرا اچھا اخلاق ہے جو ہر روز میری قبر پر دعوت کیلئے آتا ہے۔'' (الھجویری 235:1992ء)

ہم دیکھتے ہیں کہ سب سفروں میں یہ معجزاتی یا رویائی خواب الھجویری کے ساتھ ساتھ رہے۔ دمشق میں انہوں نے بلال بن رباح کے مزار پر قیام کیا اور خواب میں پیغمبر اسلامؐ کو دیکھا جو کسی عمر رسیدہ شخص کو چھاتی سے لگا رہے تھے۔

''میں بھاگ کر گیا اور ان کی ایڑی کو چومنے لگا اور پھر حیران ہوا کہ وہ مرد بزرگ کون ہوسکتا ہے۔ معجزاتی طور پر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو میری سوچ کا پتہ چل گیا اور وہ کہنے لگے، ''یہ 'تیرا اور تیرے ہم وطنوں کا امام ہے' یعنی ابوحنیفہ۔'' (7)

الھجویری نے اپنے احاطہ ملاقات میں آنے والے صوفیوں کے ساتھ جو اہم ترین خصائص وابستہ کیلئے ان میں سے ذہن پڑھنے اور مستقبل ذہنی زیادہ اہم ہیں۔ سفر فرغانہ

کے دوران ان کی شناسائی کسی شیخ باب عمر سے ہوئی جسے اولیاء کے سلسلۂ مراتب میں خاص بلند مقام حاصل تھا۔ الہجویری نے انہیں دنیا کے اوتاد میں سے ایک قرار دیا ہے۔

ان کی خدمت میں گیا تو پوچھنے لگے، یہاں کیوں آئے ہو؟'' میں نے جواب دیا، 'اس لیے کہ شیخ کا دیدار کروں اور شائد وہ مجھ پر نگاہ کرم کریں۔ کہنے لگے ''جب سے تم چلے ہو اس دن سے مسلسل تمہیں دیکھ رہا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ تمہارے نگاہ سے اوجھل ہوجانے تک تمہیں متواتر دیکھتا رہوں''۔ میں نے دن اور سال کا حساب لگایا۔ شیخ کا بتایا ہوا دن وہی نکلا جب میرے سفر کا آغاز ہوا تھا۔ شیخ نے کہا، ''فاصلوں کا طے کرنا بچوں کا کھیل ہے۔ اب سے میری ملاقات بذریعہ خیال کرنا۔ کسی شخص کے پاس حاضری سے کچھ حاصل نہیں اور جسمانی موجودگی میں تو کچھ فائدہ نہیں''۔ (الہجویری 1992:234)

ایک اور موقع پر مصنف نے صوفی ابن المعلا سے ملاقات کے لیے رملہ کا سفر کیا۔ اس کے ساتھ دو اور درویش بھی تھے۔ مصنف اپنے ہمراہیوں کے ساتھ ایک معاہدہ کرتا ہے۔

''راہ میں ہم نے منصوبہ بنایا کہ اپنے اپنے مسائل اور شکوک سوچ رکھیں تا کہ مرشد محترم ہمارے ذہن پڑھیں اور ہمارے مسائل حل کر دیں۔'' (الہجویری 1992 343:)

صوفیا اکثر اپنے معاصرین اور، حتیٰ کہ، مربیوں اور مرشدوں کی دور خوانی کے یوں امتحان لیا کرتے تھے۔ اس طرح کے جائزے معمول کے روحانی تعاملات کا حصہ تھے اور ایک خاص طرح کا مابعد الطبیعاتی کھیل ہوا کرتے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ پیر اور مرشد اسے گھمنڈ قرار دے کر اس کی مسلسل مذمت کرتے تھے۔ بہرکیف اس موقع پر الہجویری نے منصور الحلاج کے اشعار اور مناجات کے حصول کا سوچا۔ ہمراہیوں میں سے ایک نے اپنے تلی کے مرض سے صحت یابی کا سوچا۔ دوسرے ہمراہی نے غالباً مذاقاً مختلف رنگوں کی مٹھائی کا سوچا(8)۔ شیخ کی خدمت میں پہنچنے پر جو کچھ ہوا معمول کے عین مطابق تھا۔ وہاں الہجویری کو مطلوب مسودات اس کے منتظر تھے۔ ہمراہیوں میں سے بیمار کو صحت ملی۔ شیخ نے دوسرے درویش کی خواہش کو ولی کے مرتبے سے گرا ہوا قرار دیا۔ اسے شیخ نے بتایا کہ ''مٹھائی سپاہیوں کے کھانے کی چیز ہے۔ جبکہ تو درویش ہے۔ صوفی کے لبادے اور سپاہی کی خوراک کا کوئی میل نہیں ہے۔ دونوں میں سے ایک کو چن لے۔(الہجویری

(344:1992

سفروں میں گزری زندگی نے الہجویری کو ششدر کن اور عجب تجربات سے دوچار کیا۔ ایک عام سی عقل نے مختلف طرح کے عجب واقعات کو محض اتفاق، شعبدہ یا فریب سمجھ لیا ہوتا لیکن صوفی کی نگاہ معجزے کی شناخت کر لیتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ الہجویری ہر غیر معمولی شے اور وقوعے کا بے تابانہ مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہر عجیب اور نادر شے کے لیے یہ کشادہ دل آمادگی ازمنہ وسطیٰ کے انسان کی وہ خوبی ہے جو عرصہ ہوا کھو چکی ہے۔ طوس پہنچ کر الہجویری نے معروف زمانہ ابوالقاسم گورگانی کو دیکھا کہ وہ مسجد کے ایک ستون کو وہی مسئلے سمجھا رہے ہیں جو الہجویری ان سے سمجھنے کے لیے آئے تھے۔ پوچھے جانے سے بھی پہلے سوال کا جواب مل رہا تھا۔ میں پکار اٹھا، اے شیخ کس سے مخاطب ہو؟'' شیخ نے جواب دیا، ''اے بیٹے! خدا نے ابھی اس ستون کو گویائی دی اور اس نے مجھ سے یہ سوال پوچھا تھا''۔ (الہجویری 1992:234) الہجویری کو اس وقوع میں کوئی اتفاق نظر آیا اور نہ ہی کوئی شعبدہ۔ وہ اس وقوعے کی تعبیر شیخ کی پیش بینی کی صلاحیت سے کرتے ہیں۔

باب عمر کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ ''ان کے گھر میں ایک بار مہمانوں کو تازہ انگور پیش کئے گئے حالانکہ یہ ان کا موسم نہیں تھا۔ اور کچھ تازہ کھجوریں بھی تھیں جو ظاہر ہے کہ فرغانہ میں مہیا اور پیش نہیں کی جا سکتیں''۔ (الہجویری 1992:235)۔ الہجویری کے ذہن میں اس طرح کی کوئی عقلی وضاحت نہیں آئی تھی کہ یہ پھل کسی دوردراز مقام سے لائے گئے ہوں گے۔ وہ ایک بار پھر شیخ کی معجز نمائی کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔

ایک بار الہجویری اور ان کے مرشد ابو العباس الاشکانی دمشق کے راستے میں تھے کہ طوفان باراں میں گھر گئے۔ مرید بھیگ گیا اور کیچڑ میں لت پت ہو گیا جبکہ مرشد کے کپڑے اور جوتے صاف اور خشک تھے۔ ظاہر ہے کہ نہایت حیران کن بات ہے اور صورت حال کی کوئی منطقی وجہ دریافت کی جا سکتی ہے۔ لیکن الہجویری کیلئے واحد وجہ وہی ہے جو ان کے مرشد نے بیان کر دی تھی، ''جب سے میں نے خدا پر اپنے ایمان کو شک و شبہ سے بالاتر کیا ہے اس نے مجھے ہر طرح کی گرد سے مامون کر دیا ہے اور میرے باطن کو بھی طمع زر کی مردنی سے بچا لیا ہے۔''

(الہجویری 1992:234ء)

مصنف ایک بار پھر بڑے انکسار سے کام لیتا ہے اور بڑے تیقن کے ساتھ کہتا ہے کہ یہی وہ لمحہ تھا کہ اس پر اپنا اندرونی گردوغبار عیاں ہوا۔

الہجویری کیلئے عالم فطرت وضاحت طلب اور ناقابل وضاحت دونوں طرح کے مظاہر سے بھرا پڑا ہے۔ الہجویری نے ہندوستان میں دیکھا کہ ''ایک کیڑا ایک نہایت مہلک زہر میں پیدا ہوتا اور اسی پر پلتا بڑھتا ہے۔ اس لیے کہ وہ زہر اس کیڑے کی کل ہستی ہے۔'' (الہجویری 1992:407ء)

ترکستان میں الہجویری نے ایک جلتا پہاڑ دیکھا: ''آگ کے عین وسط میں ایک چوہا تھا جو دہکتی آگ سے باہر نکلا تو مرگیا۔'' (الہجویری 1992:408ء)

اس طرح کے ہر واقعے کے بعد الہجویری اللہ تعالیٰ کی ناقابل وضاحت قدرت پر ایک لمبا بیان دیتے ہیں ۔ روزمرہ کی زندگی میں ہر لحظہ حیرتوں اور عجوبوں کے متوقع الہجویری اپنی کتاب میں قیامت پر بحث کرتے ہوئے غضب کے محتاط اور انتہائی قدامت پسند ہو جاتے ہیں ۔ وہ مسلسل زور دیتے ہیں کہ اولیا فقط اس وقت معجزے دکھا سکتے ہیں جب وہ خود قوانین قدرت کی مخالفت نہ کریں۔ ''درحقیقت کرامت اور ولایت اللہ تعالیٰ کے تحفے ہیں جنہیں انسان حاصل نہیں کرسکتا چنانچہ انسانی کسب اللہ تعالیٰ کی رہنمائی کا سبب نہیں ہوسکتا۔''(الہجویری 1992:225ء)

مصنف اپنی بات کو یوں آگے بڑھاتا ہے: ''کسی ولی سے کرامت کا ظہور اسی وقت سرزد ہوتا ہے جب وہ اپنے آپ میں نہیں ہوتا اور یہ مظہر صرف اس وقت تک ہوتا ہے جب اس کی اہلیتیں اور صلاحیتیں خدا میں جذب ہوتی ہیں۔ جب ولی اپنے آپ میں ہوتا ہے اور حالت بشریت میں ہوتا ہے تو وہ محجوب ہوتا ہے لیکن جب پردہ اٹھایا جاتا ہے تو وہ خدا کے انعامات کا عارف ہوتا اور حالت تحیر میں چلا جاتا ہے۔ کرامت کا ظہور فقط اسی پردہ اٹھنے کے عالم یعنی حالت کشف میں ہوسکتا ہے جو دراصل قرب کا ایک درجہ ہے۔ اور جو کوئی بھی اس حالت میں ہے اسے بے کار پتھر بھی سونا لگتا ہے۔'' (الہجویری 1992:226ء)

بغور دیکھا جائے تو یہ پیرا باب کے آغاز میں اٹھائے گئے سوال کا جواب ہے کہ کون مسلم ولی بنتا ہے اور ایسا کب ہوتا ہے؟ الہجویری کا جواب بہت واضح ہے۔ خدا کی مہربانی

ہوتو ہر کوئی ولی بن سکتا ہے اور اس کی رضا ہم فانیوں کو معلوم نہیں ہوتی۔''

اگرچہ کشف المحجوب کا تجزیہ اس کتاب کا مطمع نظر نہیں ہے لیکن اس کے متعلق چند الفاظ لکھنا نامناسب نہ ہوگا۔ مسلمانوں کے اخلاق آموز ادب کے بہت سے فن پاروں کی طرح مصنف نے یہ کتاب بھی اپنے کسی ہم وطن یا رشتے دار ابوسعید الہجویری کی اس درخواست پر لکھی تھی:

''مجھے راہ تصوف اور صوفیا کے مقامات کے حقیقی معنی سمجھادیں۔ ان کے اقوال کی حقیقت بتائیں اور یہ بھی کہ ان کی اصل تک انسانی عقل کی رسائی کیوں نہیں۔ ان نظریات کے ساتھ وابستہ تصوف کے عملی پہلوؤں کی شرح بھی کردیں۔'' (الہجویری 1992:7-6)

کتاب کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا حصہ تعارفی ہے۔ اس میں چودہ باب ہیں۔ ان میں تصوف میں علمی مسائل، اختیاری فقر، خلوص اور علامت کی مطابقت میں حضرت علیؓ کی اولاد کے حالات بتا دیئے گئے ہیں۔ یہ حالات (اہل تشیع کے چھٹے امام) حضرت جعفر صادق تک ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں اہل الصفہ اور مصنف کے معاصر اور ماضی کے ممتاز صوفیاء کے مختلف فرقوں کے اصول بیان کیئے گئے ہیں(9)۔ اس باب میں صوفیا کے، اس وقت موجود، بارہ مکاتب فکر کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ بتایا گیا ہے کہ انہیں دو بڑے مکاتب فکر بغدادی اور خراسانی میں بانٹا جاسکتا ہے۔ بارہ مکاتب فکر میں سے دس کو صحیح گردانا گیا ہے جبکہ دو ۔حلولی اور فارسی۔ کی مذمت کی گئی ہے۔ اس طرح کی تنظیم سب سے پہلے الہجویری نے کی(10)۔ ان کے پیشتروؤں کی عربی کتابوں میں یہ انداز نہیں ملتا۔ اس بات پر نکلسن کو بھی حیرت ہوئی تھی کہ آیا یہ مکاتب فکر واقعی موجود تھے یا کچھ معاملات کی وضاحت کے لیئے الہجویری نے انہیں خود وضع کیا تھا۔ بہرکیف ان مکاتب کی اہمیت ایک سی نہیں ہے اور نہ ہی یہ نام بعد کے صوفیانہ مسالک میں ملتے ہیں۔ یہ نام آج فقط ماہرین کے علم میں ہیں۔

کشف المحجواب کا مقصد حق تعالیٰ تک لے جانے والے رستے کی وضاحت اور اس پردے کو اٹھانا ہے جو صوفی کو اس سے الگ رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کا دوسرا حصہ کشف الحجاب کے انداز میں لکھا گیا ہے۔ پہلے پردے کے پیچھے ہمیں 'معرفت' ملتی ہے۔ دوسرے کے پیچھے توحید، تیسرے کے پیچھے ایمان، چوتھے کے پیچھے طہارت، پانچویں

کے پیچھے صلوٰۃ اور اسی طرح چلتے چلتے گیارھواں پردہ آجاتا ہے جس کے پیچھے سماع یعنی صوفیانہ شاعری کا سننا ہے جو اجتماعی وجد کا سبب بنتا ہے۔

اپنی کتاب میں الہجویری درویشوں کو دو طبقات مقیمان اور مسافران میں بانٹتے ہیں ۔ مقیمان کو مسافران پر فوقیت حاصل ہے۔ کیونکہ یہ لوگ اپنی تلاش مکمل کر چکے ہیں اور پھر خدا کی خدمت کیلئے خلوت نشیں یا مریدین میں علم بانٹنے کیلئے مقیم ہو چکے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ مسافران کو مقیمان پر فوقیت حاصل ہے کہ وہ خاندان اور جائداد کے زیربار نہ ہوتے اور اسی لئے دنیا کے ساتھ بہت زیادہ منسلک نہیں۔ علاوہ ازیں مسافرین کا طرز حیات طریقت کو استعارے کی بجائے حقیقت بنا دیتا ہے۔ جسمانی سفر سے آغاز کرنے والا صوفی روحانی راستے پر آگے ہی آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ الہجویری کا تعلق بھی سالوں اس گروہ مسافران سے رہا۔ مسافران کی گزربسر بڑی حد تک مقیمان کی مروت، مہمانداری اور سخاوت پر ہوتی ہے۔ صوفیا کے درمیان موجود ضابطے کے مطابق مسافران کو روٹی، کپڑے اور دیگر ضروریات کی فراہمی مقیمان کی ذمہ داری ہے۔ مقیم درویش بھی معروف صوفیا کی ملاقات کیلئے جاتے تھے۔ یوں نہ صرف صوفیا کی دنیا کی مقتدر ہستیوں سے ان کے تعلقات مضبوط ہوتے بلکہ اس برادری کے ممتاز اراکین کی تعظیم کا حق بھی ادا ہو جاتا۔ مقیم صوفی اہل ایمان کی روحانی فلاح کی ذمہ داری سنبھالتا تھا اور بعض اوقات وہ مذہبی رسوم کی ادائیگی کا کام اپنے مہمانوں کو بھی دے دیتا۔

گزرتے وقت کے ساتھ ساتھ مسافر کا طرز زندگی اور مقیمان پر انحصار الہجویری کیلئے بارگراں بنتا گیا۔ ہمیں یاد ہوگا کہ خراسان کے درویشوں کی گستاخی اور تکبر نے انہیں کس درجہ آزردہ کیا تھا۔ ان لوگوں نے مستی میں مسافر الہجویری پر خربوزے کے چھلکے پھینکے تھے۔ میزبانی کے عوض خالص دنیاوی معاملات میں شرکت انہیں جیل کی سی مشقت اور تذلیل لگتی تھی۔

''یقیناً ایک مقیم دوریش کیلئے درست نہیں کہ وہ کسی مسافر درویش سے دنیا والوں کو سلام کروائے یا ان کی تفریح، تدفین یا اسی طرح کی دیگر مجالس میں لے جائے۔ اگر کوئی مقیم اس امید میں ہے کہ مسافرین کو ذریعہ گداگری بنالے یا انہیں گھر گھر پھرائے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ ان کی تذلیل کی بجائے ان کی میزبانی سے انکار کردے۔ میں نے

سفر کے دوران جو مشقتیں اور مصائب اٹھائے ان میں سے بدترین یہ تھا کہ مجھے جاہل، نوکر اور بے ڈھب درویشوں کے ساتھ ساتھ پھرایا جائے اور اس خواجہ کے گھر سے اس دہقان کے گھر تک لے جایا جائے۔ بظاہر یہ عمل خوشنودی کیلئے ہوتا لیکن مجھے ان کے ساتھ جانا پسند نہیں تھا۔ میں نے یہ عہد کیا کہ اگر کبھی میں مقیم ہوا تو مسافروں کے ساتھ اس طرح کا نامناسب سلوک نہیں کروں گا۔" (الہجویری 43-342: 1992ء)

رنجیدگی اور تھکن کا یہ سرسری سا بیان مصنف کی جذباتی حالت کے متعلق اس کتاب کے دسیوں صفحات سے زیادہ بتاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ سالوں ان حالات میں گزارہ کرنے کے بعد الہجویری تھک گئے اور ہر چیز میں دلچسپی کا جوش وخروش ماند پڑ گیا۔ جواں عمری میں یہ جوش وخروش ان کی طبیعت کا خاصا تھا اور انہیں لوگوں اور سماجی حالات کو رجائیانہ انداز میں دیکھنے کا شوق بھی تھا۔ اب ان کا رویہ واضح طور پر بدل گیا تھا۔ وہ قدرے گھمبیر اور تنقیدی انداز نظر کا حامل ہوتا چلا گیا۔ کشف المحجوب اکے دیباچے کو دیکھا جائے تو وہ معاصر تصوف کے متعلق مایوسی کا اظہار کرنے والے صوفیاء میں سے اولین ثابت ہوتے ہیں۔

"جان لو کہ ہمارے زمانے میں تصوف کا علم متروک ہو چکا اور بالخصوص اس ملک میں یہ بات زیادہ درست ہے۔ خلقت اپنی نفسی خواہشات کے تابع ہے اور انہوں نے عزلت نشینی کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ علما اور علم کے دعویدار تصوف کو اس کے بنیادی اصولوں کے برعکس جانتے ہیں۔ ہر کوئی ظاہر دار ہے اور حقیقت تک رسائی کا طالب نہیں۔ مریدین نے مجاہدہ ترک کر دیا ہے اور بے کار خیالات میں گھرے ہیں جسے یہ تفکر کا نام دیتے ہیں"۔

(الہجویری 7:1992ء)

صوفیا کی ہر نسل نے اپنے معاصر تصوف کی حالت کو انحطاط پذیر بتایا۔ احوال الاولیا اور سری علوم کے سارے ادب میں صوفیانہ علم کی بے ادبی کی شکایات عام ہیں۔ اس انحطاط کا ذکر کرتے ہوئے ہر صوفی اپنے عہد کا تقابل تصوف کے کسی سنہری عہد سے کرتا ہے (12)۔ جوں جوں نسلیں گزرتی ہیں یہ عہد اگلی سے اگلی صدیوں کو محیط کرتا چلا جاتا ہے۔ اس لئے الہجویری کے جانشینوں اور بالخصوص سلطنت دہلی اور تیرہویں صدی سے

پندرھویں صدی کے چشتیہ شیوخ کے نزدیک ہجویری اوران کے معاصرین اس سنہری دور میں زندہ تھے۔ اس کے بعد عظیم مغلوں کے عہد میں زندہ صوفیوں کیلئے یہ سنہری عہد مزید طویل ہوگیا کیونکہ ان کے نزدیک سنہری زمانے کے دورانیئے میں الہجویری اور سلاطین دہلی دونوں کے معاصر صوفی آ گئے تھے۔ سنہری عہد کی یہ متغیر شبیہہ یعنی بیتے شکوہ کا دورانیہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے عروج کو پہنچ گیا۔ تب ہندوستان میں اسلامی تاریخ کے پچھلے سارے دورانیئے کو ماضی پرستی کی للک میں مثالیت کا جامہ پہنایا گیا جو مسلم احیا کی تحریک کیلئے طاقتور انگیخت ثابت ہوا۔

الہجویری کی خودنوشت سوانح عمری پڑھنے والے شخص پر کھلتا ہے کہ تصوف کی درماندگی پر الہجویری کا بیان معروضی نہیں بلکہ رسمی اور رواجی ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ فقط خراسان میں ان کی ملاقات تین سو شیوخ سے ہوئی تھی تو تصوف کی کمزوری کیا معانی رکھتی ہے اور پھر ان شیوخ میں سے ہر ایک کے ”روحانی خزائن اتنے زیادہ تھے کہ پوری دنیا کیلئے کافی تھے۔ اس کی وجہ یہ امر ہے کہ محبت کا سورج اور صوفی طریق کا نصیب خراسان میں اپنے عروج پر تھا۔“

(الہجویری 174 :1992ء)

کشف المحجوب کا مصنف پوری اسلامی دنیا میں جگہ جگہ انتھک پھرتا رہا جس کے ہر کونے کھدرے میں شیخ اور درویش جاگزیں تھے۔ عراق اور شام کے پرہجوم قصبوں، جبل لبعتا اور بیت الجن کی تقریباً ناقابل رسائی پہاڑیوں پر، ترکستان کے گھاس بھرے میدانوں میں اور کیسپئین کے ساحلوں پر ہر کہیں اسے اپنے مسلک کے لوگ ملے جن میں سے کچھ معروف تھے اور کچھ گمنام۔

الہجویری کے لاہور آنے کی (13) وجوہات معلوم نہیں۔ ہمیں صرف یہ معلوم ہے کہ وہ یہاں رکنے اور مقیم ہونے پر کیوں مجبور ہوئے۔ کتاب میں اشارہ ملتا ہے کہ وہ لاہور اپنی مرضی سے نہیں آئے۔

”میں یہاں اس سے زیادہ نہیں رک سکتا تھا۔ میری کتابیں پیچھے غزنی میں رہ گئی تھیں (14)۔ اللہ ان کی حفاظت کرے جبکہ میں خود یہاں صحبت ناجنساں یعنی لاہور میں پھنس گیا (جو ملتان کا ایک علاقہ ہے)۔“ (الہجویری 21 :1926ء)

دوسری طرف ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ غزنی کے ایک باشندے کو لاہور میں قسمت آزما کیوں نہیں ہونا چاہیے تھا جو 1031ء میں غزنیوں کی سلطنت کا دارالحکومت بنا۔ سلطان محمود غزنوی (المتوفی بہ 1030ء) نے لاہور کو اپنی سلطنت میں شامل کرلیا تھا۔ خود اس نے لاہور میں کبھی قیام نہ کیا کہ اسے پنجاب کے اس دور افتادہ چھوٹے سے قصبے میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ اس نے یہاں کی حکومت اپنے چہیتے ملک ایاز کے سپرد کردی۔ مقامی روایات کے مطابق ملک ایاز نے شہر کے گرد موجود فصیل ایک رات میں بنوادی تھی۔ محمود کے جانشینوں اور بالخصوص سلطان ابراہیم (1099ء۔1059ء) کے عہد میں لاہور برصغیر میں مسلم تمدن اور علم کے مرکز کی حیثیت سے مشہور ہوا۔ یہ کہنا ہی کافی رہے گا کہ ابوالفراج رومی اور مسعود سعد سلمان جیسے مشہور شاعر یہیں لاہور میں مقیم فارسی شاعری کرتے رہے۔

کشف المحجوب کا مصنف لاہور میں مقیم ہونے والا پہلا صوفی نہیں تھا(15)۔ شہر کے مغربی نواح میں بھاٹی دروازے کے نزدیک قیام پذیر ہونے کے بعد الہجویری نے کئی شاگردوں کو تعلیم دی۔ الہجویری نے یہاں ایک مسجد بھی بنائی اور اس کے پہلو میں دفنائے گئے۔ یہ مسجد اب موجود نہیں ہے۔ یہیں وہ اپنی کتاب پر کام کرتے رہے جو ان کی لافانی شہرت کا سبب بنی۔ لاہور میں ان کی بعد کی زندگی کے متعلق معتبر ذرائع سے معلومات دستیاب نہیں ہیں۔

الہجویری کی وفات کے فوراً بعد ان کا مزار مریدین اور پیروکاروں کیلئے گوشہ اعتکاف اور مراقبہ بن گیا۔ کہا جاتا ہے مقبرے کی تعمیر کا اولین کام سلطان ابراہیم غزنوی اور ایک دوسرے شخص حاجی نور محمد فقیر نے کروایا۔ مزار پر گنبد کی تعمیر موخرالذکر کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے۔ اکبر کے عہد میں لاہور مغلوں کا دارالحکومت بنا اور اسی نے درگاہ کی تکمیل کروائی۔ تاہم مقبرے کی تعمیر نو اور توسیع کا کام اب تک جاری ہے۔ اس کا رواق جس میں مسجد اور مجالس کیلئے ہال شامل ہیں، ابھی حالیہ زمانے میں تعمیر کیا گیا۔ چاندی کے بڑے بڑے دروازے ایران کے آخری بادشاہ نے تحفتاً پیش کئے۔

جس طرح کہ بالعموم ہوتا ہے عامتہ الناس کے مقبول ولی بن جانے کے بعد الہجویری کا اصل نام کھو گیا اور وہ داتا گنج بخش کے نام سے معروف ہوئے۔ ان کا یہ معروف نام دو

ہم معنی حصوں پر مشتمل ہے، داتا اور گنج بخش ۔سنسکرت کا لفظ داتا کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ تاہم روزمرہ کی زندگی میں انہیں اور بھی مختصر عرفیت 'داتا صاحب' کہا جاتا ہے۔ان کی عرفیت میں سنسکرت اور فارسی الاصل الفاظ کا ملاپ ان کے معتقدین کے سماجی ماحول اور ان کی ولایت کی قسم دونوں کے متعلق بلیغ اشارہ دیتا ہے۔مسلمانوں کے ساتھ ساتھ پنجابی ہندو بھی ان کی تعظیم کرتے تھے۔ ماننے والوں کا عقیدہ تھا کہ ان کی سخاوت اور بخشش بے حساب ہے۔اس دربار پر آنے والا کوئی بھی خواہش کرے پوری ہوجاتی ہے ۔

داراشکوہ اکثر اس صوفی کے مزار پر آیا کرتا تھا۔ وہ لکھتا ہے:''لوگ عام جانتے ہیں کہ یہاں پر ہر کسی کی خواہش پوری ہوتی ہے۔ جمعرات سے ہفتے تک کی چالیس راتیں یا مسلسل چالیس دن اس قابل احترام مقبرے کا طواف کرنے والا خالی نہیں جاتا۔'' (داراشکوہ 148:1965ء)

داتا صاحب کے لوح مزار پر لکھا کتبہ بھی کم وبیش اسی امر کا اعلان ہے۔

برآستان تو ہر کس رسد و مطلب یافت
روا مدار کہ من نا امید بر گردم

مختلف لوگ داتا صاحب کو نہایت الگ الگ اور مختلف وجوہات کی بنا پر مانتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ جنوبی ایشیا کے ایک ہمہ گیر قسم کے ولی ہیں اور ان کا تعلق کسی خاص سماجی گروہ سے نہیں ہے اور نہ ہی ان کی تعظیم کسی ایک خاص محرک کے پیش نظر ہوئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ تمام مواقع کے ولی ہیں اور تمام ضرورتوں کے لئے رجوع کا مرکز۔ برکات کی عالمگیریت انہیں لاہور کے اولین اور ارفع ترین بزرگ و سرپرست ولی کی حیثیت دیتی ہے۔ اپنی اس حیثیت میں وہ اس شہر کے دیگر سرپرست اولیا مثلاً ملامتی صوفی شاعر مادھولال حسین اور مذکورہ بالا مغل امرا کا مرجع میاں پر فوقیت رکھتے ہیں ۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ داتا صاحب کو گروہ اولیا میں بھی بزرگ مانا جانے لگا ہے۔

چنانچہ داراشکوہ رقم طراز ہے کہ'' وہ ہندوستان کے اولیا پر حاوی ہوئے اور کوئی نیا ولی ان کی روحانی اجازت کے بغیر اس زمین پر قدم نہیں رکھ سکتا۔'' (داراشکوہ

(1965:149ء)

''یہ بات کسی حد تک درست ہے۔ اس لئے کہ افغانستان اور وسطی ایشیا سے آنے والے کئی صوفیا کا سفر ہند لاہور سے شروع ہوا یا لاہور ان کے لئے اہم سنگ میل بنا۔ پرانے دارالحکومت کو نئے دارالحکومتوں یعنی دہلی اور آگرہ کے ساتھ ملانے والی سڑک پر چلتا کوئی مسافر اور بالخصوص صاحب ایمان شخص ہندوستانی اولیا کے اس بزرگ کے مقبرے سے صرف نظر نہیں کرسکتا تھا۔ الہجویری کے مقبرے، جسے عرف عام میں داتا دربار کہا جاتا ہے، سے پھوٹتی روحانی توانائی نے اولیا کی نئ نسلوں کو متشکل کیا۔ مختلف زمانوں میں یہاں معین الدین چشتی، بابا فرید اور میاں میر نے مراقبے کئے۔ فقیرانہ زیست کرنے والے مادھولال حسین کا بسیرا مدتوں داتا دربار پر رہا۔ پنجاب کے سلطان باہو (1691ء۔ 1631ء) اور بلھے شاہ (1752ء۔ 1680ء) جیسے پنجابی صوفیا نے داتا دربار کا ذکر اپنی شاعری میں کیا اور، معاصر روایت کے مطابق، محمد اقبال کو ہندوستانی مسلمانوں کیلئے ایک الگ ریاست کے قیام کا خیال بھی داتا دربار میں آیا۔'' (گولڈنگ 1925:2ء)

دانشوری کے ادعا میں پیری مریدی پر ناک بھوں چڑھانے کے باوجود اقبال نے داتا صاحب سے پورا پورا انصاف کیا۔ اس نے اپنی کتاب اسرار خودی 'مطبوعہ 1915ء' میں داتا صاحب اور برصغیر کے ایک اور اہم صوفی معین الدین چشتی کی ممکنہ ملاقات کو بیان کیا (16)۔ منظوم بیانیئے میں وہ موخر الذکر کیلئے پیرسجز کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ حقیقت اور تاریخی امور اپنی جگہ لیکن مثنوی کی شعریت کی روایت کے عین مطابق اقبال نہایت جامعیت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ الہجویری جنوبی ایشیا کا ایسا اہم ولی کیوں ہے۔

سید ہجویر مخدوم امم

مرقد او پیر سنجر را حرم

بندہائے کوہسار آساں گسیخت   در زمین ہند تخم سجدہ ریخت

عہد فاروق از جمالش تازہ شد   حق ز حرف او بلند آوازہ شد

پاسبان عزت ام الکتاب   از نگاہش خانہ باطل

خراب

خاک پنجاب از دم او زندہ گشت　　　　صبح ماراز مہر او تابندہ

شد

داستانے از کمالش سر کنم　　　　گلشنے در غنچہء مضمر

کنم

اقبال ہندوستانی اسلامیت کے ابتدائی دور میں الہجویری کے غیر معمولی کردار پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے ہندوستان میں اسلام کا بیج بویا اور ان کی نگہہ گرم نے اس کثیر خدائی معاشرت کو وحدانیت سے آ گاہ کیا۔ پھر اقبال بطور سنی داتا صاحب کی مدح کرتے ہوئے قرار دیتاے ہیں کہ ان کی بدولت حضرت عمرؓ کے دور کا احیا ہوا۔ سنی روایات میں حضرت عمرؓ کو مثالی حکمران اور خدا رسیدہ شخص مانا جاتا ہے ۔ حضرت عمرؓ کی خدمات کا حوالہ دیتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ وہ رفعت قرآن کے محافظ تھے۔ یوں اقبال اس امر کی توثیق کرتا ہے کہ داتا صاحب سنی بنیاد پرست تھے جو شریعت کے ساتھ وابستہ رہے۔ شہرت حق والا مصرع غالباً کشف المحجوب کنایتہً ذکر ہے۔

اسی طرح اقبال پنجابی اولیا کے مسلک کی ترویج میں داتا صاحب کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے خاک پنجاب کو جلا بخشی اور خاک کو زندہ بنادیا۔ آگے چل کر کہتے ہیں کہ ان کی ذات میں الوہی جمال اور جلال دونوں مجتمع ہوگئے ہیں۔ نظم کے اسی حصے میں اقبال الہجویری کی زبانی اپنا فلسفہ خودی بیان کرواتے ہیں اور یہی مثنوی کا اصل مقصد بھی ہے۔

صاف لگتا ہے کہ اقبال نہ صرف الہجویری کی شخصیت سے متاثر ہے بلکہ وہ اس ولایت کا بھی قائل ہے جس کی تجسیم الہجویری ہیں (17)۔ ان کے ہاں سکر موجود ہے جو اعتدال اور انضباط ذات، شریعت کی پابندی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ویدانیت کے اختلاط سے محترز ملتا ہے۔ اقبال کو بہرحال اسلام میں اسطرح کی زیادتیاں پسند نہیں تھیں اور اسی لئے وہ مجذوبیت نما تصوف کے خلاف تھے۔ ایک اور وجہ یہ تھی کہ دنیا کے متعلق صاحب کشف المحجوب کے ہاں وحدت الوجود موجود تھا۔

انیسویں صدی کے اواخر میں اقبال داتا دربار جایا کرتے تھے۔ تب سے داتا دربار

میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی۔ بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں درگاہ کو ایک سے زیادہ بار مرمت کیا گیا لیکن اسے تعمیرِ نو نہیں کہا جاسکتا۔ رنگین کیمرہ فوٹو میں گنبد کا رنگ گہرا زمردی نظر آتا ہے۔ دور سے دیکھا جائے تو یہ سفیدی مائل سرمئی لگتا ہے کیونکہ اس کا نصف بالائی حصہ کبوتروں سے ڈھکا ہوتا ہے۔ جب درگاہ میں زیادہ بھیڑ نہیں ہوتی تو کبوتروں کی غٹرغوں سنائی دیتی ہے۔ لگتا ہے کہ منطق الطیر برپا ہے جسے عطار کی خوش و جدانی نے صوفیا، زاہدان مرتاض کے مخصوص اندازِ گفتگو کا استعارہ بنادیا ہے۔

مسلم دنیا کے اہم ترین مقامات کا ایک اہم نشان کبوتروں کی کثرت بھی ہے۔ اس حوالے سے بغداد میں شیخ عبدالقادر جیلانی اور مزار شریف کی مثال دی جاسکتی ہے۔ اس طرح کا مثالی پرندہ مکے کا کبوتر ہے جسے کبوتر حرم کہا جاتا ہے۔ اسے حرام یعنی مقدس یا ممنوع کبوتر بھی کہتے ہیں۔ ایک طرح سے یہ اس امر کی علامت ہیں کہ اسلام کا یہ مقدس ترین مقام آیات قرآنی ''اور ہم نے (مکہ میں) اس گھر کو انسان کے لئے پناہ گاہ اور مقام تقدس بنادیا (2:125) اور کیا ہم نے اسے مقام محفوظ نہیں بنادیا ان کے لئے؟'' کی رو سے یہاں ہر طرح کے ظلم و تعدی کی ممانعت کردی گئی۔ دوران حج بالخصوص یہاں انسانوں، جانوروں اور حتیٰ کہ پودوں کو بھی امان دی گئی ہے۔ یہ معانعت اور کبوتروں کی نسل کشی اور پرورش بھی وقت کے ساتھ ساتھ دیگر مقامات زیارت تک پھیل گئی جن میں اولیا کے مزار بھی شامل ہیں۔ حجاج کے احرام بھی سفید ہوتے ہیں اور انہیں بالعموم مامون کبوتر کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے اجتماعی لاشعور میں یہ تصور اتنا پختہ ہوگیا کہ 1987ء میں جب کوئی چھ سو کے قریب حاجی سعودی عرب کے قانون نافذ کرنے والے اداروں کے ساتھ تصادم میں ہلاک ہوگئے تو انہیں کبوتران خونیں حرم قرار دیا گیا۔ ان لوگوں کو مقام مقدس کے خونچکاں کبوتر کے طور پر پیش کرنے میں ایرانی پریس پیش پیش تھا۔ اسی رعایت سے داتا دربار کے گنبد پر موجود کبوتروں کے غول بھی زائرین کے ہجوم کا استعارہ ہیں۔

داتا دربار کا قبہ نما گنبد جنوبی ایشا میں مسلمانوں کے طرزِ تعمیر کا نمونہ ہے۔ مربع عمارت پر قبہ بناتے ہوئے نیم محرابی سہارے مہیا کئے جاتے۔ یہ محرابیں وتری انداز میں مربع کے کونوں سے کھینچی جاتیں۔ تا کہ مربعے اور گنبد کی مدور بنیاد کے درمیان تقلیبی عمل

مکمل ہوسکے۔ مربعے کے اندرونی زاویوں سے اٹھتی ان محرابوں(Squinches) پر گنبد ڈالنے کا یہ طریقہ صرف ایک خاص قطر کے گنبد تک کامیاب رہتا۔ اس تکنیک سے بنائے گئے گنبد قدرتی آفات کا مقابلہ زیادہ اچھی طرح نہیں کرسکتے۔ ہندوستانی معماروں نے سولھویں صدی سے گنبد دار عمارتوں کا نیا ڈیزائن متعارف کروانا شروع کیا جو تیموری اجزاء پر مشتمل تھے یعنی باہم متقاطع محرابوں کا نظام اور دوسرے مربع بنیاد سے گنبد کی طرف جاتے ڈھال نما سہارے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ گنبد کی ناف (Bay) کا نصف اس محرابی ساخت پر مشتمل ہونے لگا۔ اس تبدیلی سے عمارت کے ڈیزائن کو مزید تقویت ملی۔
(127:1963 Pugachenkova)

گنبد کی اندرونی آرائش کے لیے مختلف خطوں میں لکھی تحریریں استعمال ہوئی ہیں۔ گنبد کے وسط میں ثلث میں لکھی کئی پٹیاں ہیں۔ گنبد کے نیچے وسط میں اٹھا ہوا تعویز ہے۔ اس کے گرد آرائشی جنگلہ ہے۔ مرمر کے اس جنگلے کے پایوں پر سنگی پھولوں کے گلدان ہیں۔ دیگر مقابر کی طرح یہاں بھی تعویز بروکیڈ سے ڈھکا ہوا ہے اور اس پر پھولوں کی پتیاں ہیں۔ تعویز مرمر کی ہشت پہلو ساخت کے بالائی تختوں پر فارسی تحریر کندہ ہے۔ محرابی دریچے پر ہاروں کے پردے پڑے ہوتے ہیں۔ کہنیوں سے رستہ بناتے زائرین یہاں پہنچ کر ان ہاروں کو بوسہ دیتے ہیں۔ دربار پر حاضری دینے کی رسوم کا اصل حصہ تعویذ کے گرد موجود ہشت پہلو ساخت کے طواف ، فاتحہ خوانی، پھول چڑھانے اور صدقے کی تقسیم پر مشتمل ہے۔ چونکہ اس طرح سنی دین داری کے ظواہر کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔ چنانچہ یہ رسوم ایک طرح سے بتاتی ہیں کہ داتا صاحب کا مسلک صوفیا کے مابین اعتدال کا ہے۔ حضرت داتا صاحب کے ماننے والوں میں کئی طرح کے طبقات شامل ہیں۔ سدا کی طرح یہاں بھی اب شہری آبادی کا نچلا متوسط طبقہ اور گداگر کثرت سے نظر آتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ زرق برق کپڑے پہنے خوشحال خاندانوں کی خواتین بھی دربار پر حاضری دیتی دیکھی جاسکتی ہیں۔ تاہم ہم دنیاداروں کے تنازعے، ترنگیں اور تعصّبات اس عالم صوفی کے ابدی سکون میں خلل نہیں ڈال سکتے جس نے اپنی کتاب کشف المحجوب کے متعلق قرار دیا کہ یہ ان لوگوں کیلئے ہے ''جو برائی کے بادلوں سے متاثر دلوں کو صیقل کرتے ہیں۔ اگرچہ ان دلوں میں نور صداقت کا مادہ موجود ہے۔'' (الہجویری 5:1926ء)

صاحبِ اجمیر

عام لوگوں کی نظر میں صوفی کا تصور بدلتا رہتا ہے۔ لازم نہیں کہ عامتہ الناس کا ولی کوئی متقی عالم، استغراقی تنہائی کا حامل اور تن تنہا اور گوشہ گیر روحانیت زندگی گزارنے والا شخص ہی ہو۔ اپنے من میں سفر کرنے والا (کہ ذات مطلق کو جانے والا راستہ بالاخر اپنے نفس کے عمق کا سفر بن جاتا ہے) اپنے دل کے آئینے کو صیقل کرتا ہے اور یہ باطن بیں بھی عامتہ الناس کی نظر میں مرجع ارادت اور تجسیم تقدس بن جاتا ہے۔ لیکن یہ عمل صرف وہاں ہوسکتا ہے جہاں کسی طرح کی عام تقلیب کے ذریعے ایک قابل رسائی آئیڈیل مل سکے۔ مثال کے طور پر عالم نظریہ دان الہجویری لوگوں کے مربی داتا گنج بخش میں ڈھل سکے۔

تیرہویں صدی کے اواخر اور چودھویں صدی میں ہندوستان میں اسلام کا پھیلاؤ عام ہوا۔ نومسلم سماجی ماحول ابھی تک سطحی تھا۔ اس کی جڑیں پرانے عقائد میں تھیں اور اس کے اپنے مخصوص خوف، انتہائیں اور سرپٹیں تھیں۔ اس ماحول کو جس ولی کی ضرورت تھی اسے ولی کی عام ترین قسم کہا جاسکتا ہے۔ یہ ولی باطن کی بجائے خارج میں دلچسپی رکھتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ بندے کی گزارشات کو خدا تک پہنچاتا ہے۔ اس کا زیادہ سے زیادہ لوگوں تک رسائی میں ہونا بھی ضروری ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس ولی کو ایک آئیڈیل ولی یعنی سماجی کارکن ہونا چاہیے۔ ہندوستان میں اسلام کے ابتدائی زمانے میں بن جانے والا ولایت کا یہ روحانی تصور ایسا بھرپور تھا کہ بعدازاں صدیوں پر محیط تاریخ بھی اس میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہ کرسکی۔ وجہ یہ تھی کہ اولیا کی طرح ان کی اقسام بھی حدود وقت سے ماورا ہیں اور نسل بعد نسل منتقل ہوتی ہیں۔

زیادہ صحت کے ساتھ بات کی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اہل ایمان کے اجتماعی شعور میں صوفی کے امیج کے حوالے سے موجود مطالبے اور تقاضے خاصے متضاد ہیں۔ مناقب کے

مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ صوفی دنیا اور اس کے متقضیات کو تج کر بیٹھ رہنے والا زاہد ہے۔ اس نے دنیاوی تعلیقات کو چھوڑ کر انکار وکسب کا راستہ اپنایا ہے۔ جبکہ بعض دیگر مناقب ولی کو ایسا شخص بتاتے ہیں جو لوگوں کے بیچوں بیچ زندہ ہے، تاریخی وقوعات پر اثرانداز ہوتا ہے اور دنیاوی خواہشات یعنی شہوات کے ساتھ بھی متعامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جنوبی ایشیا کے اولیا میں ولایت کی ان دونوں اقسام کا امتزاج ملتا ہے۔

یہ لوگ تارک الدنیا بھی ہیں جنہیں آج اور اس کے متقضیات سے کچھ غرض نہیں اور ساتھ ہی ساتھ یہ دنیاوی معاملات سے اچھی طرح آگاہ اور لوگوں کے مقدر پر اثرانداز ہونے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔

دہلی سلاطین کے آخری دور کے آتے آتے اولیا کے ساتھ وابستہ سماجی فلاح کا کام بہت پھیل چکا تھا۔ نہ صرف معاونت کے حجم میں اضافہ ہوا بلکہ اس نے زیادہ سے زیادہ سماجی طبقات کا احاطہ کرنا شروع کردیا۔ اولیا اور مسالک کی زیادہ سے زیادہ تعداد نے نہ صرف مزید لوگوں کو مسلمان کرنے کا کام جاری رکھا بلکہ اہل ایمان کو روحانی استقلال بھی مہیا کرتے رہے جو کسی نئے مذہب کو اختیار کرنے والوں کیلئے بہت ضروری ہوتا ہے۔ ہزاروں ضرورت مندوں کو خوراک اور نقد کی صورت مدد دی گئی۔ اس مقصد کیلئے اوقاف اور عام لوگوں سے لئے گئے نذرانے استعمال ہوئے۔ دنیاوی مقتدرہ کے سامنے بے توقیر اور متاثرہ کی مسلسل وکالت، سیاسی تنازعات میں مداخلت، اشرافیہ کی بالادستی نے ولایت کے متعلق تصورات میں معتدبہ تبدیلی۔ نتیجتاً اس عہد کے عام آدمی کی زندگی میں ولایت کا ادارہ مستحکم ہو اور اس کے ساتھ دنیاوی معاملات بھی وابستہ ہوتے گئے۔ اسی زمانے یعنی پندرہویں صدی میں جنوبی ایشیا کے اولیا کے مابین کرداری، پیشہ ورانہ اور گروہی تفرق کا عمل شروع ہوا۔ یہ عمل اس براہ راست عملی معاونت کا نتیجہ تھا جو ولی فراہم کرتا تھا اور اس کے پس منظر میں خالصتاً افادی تقاضے کارفرما تھے۔

کم نصیب کی وکالت اور محزوں کی تشفی اس دور کے صوفی کا عام امیج تھا۔ اس امیج سازی میں چشتیہ سلسلے کے مذکورہ بالاعظیم شیوخ کے طرز کار کا بڑا حصہ تھا جنہوں نے غیرمعمولی طور پر فعال طرز زندگی کو شعار بنایا۔ ان کی سرگرمیاں ہمہ رنگ اور وسیع البنیاد تھیں۔ ان کا غنائیت سے بھرپور اور نازک جذبات و احساسات سے مملو تصوف نہایت

باضابطہ رشد و ہدایت کی عملیت کے ساتھ ملا ہوا تھا اور بظاہر ان کی عمومی شخصیت کے یہ دو باہم متضاد پہلو تھے۔ ان کی سرگرمیوں کے بظاہر یہ دو متضاد پہلو نو مسلموں کی سماجی تقلیب ہیئت اور آبادی کے غریب ترین حصے کی معاونت میں جھلکتے ہیں۔ یہ سب اپنی جگہ لیکن چشتیہ سلسلے کے شیوخ نے روحانیت کے ارفع ترین اصول بھی اپنائے رکھے۔ خلوت در انجمن کے صوفیانہ اصول کے عین مطابق انہوں نے زہد کے اعلیٰ معیارات قائم کئے۔ مجاہدے بھی کرتے رہے اور سچے مستقبل بینوں کی طرح کشف و القا سے بھی منسلک رہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے عام انسانوں میں رہتے ہوئے بھی خود کو دنیاوی ترغیبات سے بالاتر رکھا۔

اگرچہ چشتیہ سلسلے کا منبع جنوبی ایشیا سے باہر مشرقی خراسان میں تھا لیکن سلطنت دہلی کے زمانے میں اس نام کا ایک سلسلہ ہندوستان میں بھی اپنے طور پر بنا اور متشکل ہوا۔ یہ سلسلہ طریقت کے مقبول عام اور وسیع تر سہروردیہ سلسلے کے پہلو بہ پہلو بنا اور بڑھا پھولا۔ اس سلسلے کا بانی عراقی صوفی ابو اسحاق الشامی (متوفی 1097ء) ہرات (موجودہ افغانستان) سے سو کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ایک قصبے چشت میں سکونت پذیر ہوا۔ اس نے یہیں اپنی خانقاہ قائم کی۔ اس قصبے کی رعایت سے یہ سلسلہ چشتیہ کہلایا۔ الشافی نے اپنا روحانی سلسلہ نسب اسلام کی اولین صدیوں کے دو ممتاز صوفیوں حسن البصری اور ابراھیم بن ادھم کے واسطے سے حضرت علی اور پیغمبر اسلام تک ملایا۔ جنید کے عراقی مکتب فکر سے اس کے الحاق نے طے کر دیا کہ چشتی اپنی سرگرمیوں کے حوالے سے معتدل سنی مسلک کے قریب تر رہیں گے۔

تاہم بارہویں صدی کے اواخر میں چشت کے علاقے میں صوفیا کے لئے ماحول پُرامن اور سازگار نہ رہا۔ ہمسایہ علاقوں کے ساتھ ساتھ چشت بھی دیگر ترک قبائل پر غلبے کی جدوجہد کرتے غوریوں کی خونریزی کا اکھاڑہ بن گیا۔ بظاہر یہی وجہ لگتی ہے کہ چشتی(1) سلسلہ کے آٹھویں خلیفہ اور اس کے حقیقی بانی معین الدین سجزی (1236ء۔ 1142ء) نے غوریوں کے دارالحکومت سے نکل کر معیز الدین غوری کی سلطنت راجستھان کے جنوبی سرحدی صوبے کی راہ لی(2)۔

خواجہ معین الدین سجزی کی زندگی کے متعلق تاریخی شواہد اور معلومات معاصر ماخذ سے

میسر نہیں۔ امیر خورد جیسے بعد کے مناقب نگاروں نے ''سیار الاولیا'' اور عبدالحق محدث دہلوی جیسے متاخرین نے ''اخبارالاخیار'' میں چشتیہ سلسلے کے اس بانی کے احوال لکھے ہیں۔ یہ کام ان کی موت کے کئی صدیوں بعد ہوا۔ اس کام کی بنیاد ان کے ساتھ وابستہ ملفوظات پر رکھی گئی ہے۔ معین الدین کے ہندوستان آنے سے پہلے کے حالات صرف اس قدر معلوم ہیں کہ وہ سیستان میں پیدا ہوئے جسے سجستان بھی کہا جاتا ہے۔ انہیں اسی رعایت سے سجزی کہا گیا۔ وہ پندرہ سال کے تھے کہ باپ کا انتقال ہوگیا۔ وہ باپ سے ترکے میں ملنے والی ایک پن چکی اور باغ پر بڑی سادگی سے گزر بسر کررہے تھے کہ ایک روز ابراھیم قندوزی نامی ایک فقیر مجذوب ان کے باغ میں چلا آیا۔ روایت کا اگلا حصہ بتاتا ہے کہ چشتیہ سلسلے میں روحانی بیداری کی ایک مثالی صورتحال کیا ہوسکتی ہے۔ مجذوب نے کچھ تل چبا کر معین الدین کے منہ میں لعاب ڈالا اور انہیں فوراً راہ سلوک کا جذب طبع حاصل ہوا۔ اگلے ہی دن معین الدین نے پن چکی اور باغ بیچ کر رقم مقامی درویشوں میں بانٹی اور ہمیشہ کیلئے سیستان سے نکل گئے۔

معین الدین نے کئی سال سمرقند و بخارا میں مذہبی علوم پڑھے اور پھر نیشاپور کے نواح میں واقع ایک قصبے ہروان میں جاکر چشتی شیخ عثمان ہروانی کے مرید ہوگئے۔ اگلے بیس برس تک وہ اسی جگہ مقیم رہے۔ انہیں اپنے اس مرشد سے خرقہ اور سجادہ ملا جسے روحانی جانشینی کا نشان سمجھا جاتا تھا۔ پھر معین الدین بغداد چلے گئے۔ بعض ذرائع کے مطابق انہوں نے عبدالقادر جیلانی سے ملاقات کی (3)۔ اسی سفر کے دوران انہیں کبرویہ سلسلے کے روحانی بانی نجم الدین کبری کی صحبت میں کچھ وقت گزارنے کا موقعہ ملا۔ علاوہ ازیں ان کی ملاقات نجیب الدین سہروردی، بانی سلسلۂ سہروردیہ اور ان کے بھتیجے شہاب الدین ابوحفص سے بھی ہوئی۔ دیکھنے کی بات ہے کہ تصوف کے عملی اور اخلاقیاتی پہلوؤں پر نجیب الدین کی کتاب ''آداب المریدین'' اور شہاب الدین ابوحفص کی کتاب ''عوارف المعارف'' چشتیوں کیلئے ہدایت نامے ثابت ہوئے۔ خود چشتیوں نے اس طرح کا ادب تخلیق نہیں کیا تھا۔

بعدازاں معین الدین چشتی نے ایران، وسط ایشیا اور افغانستان کے طول وعرض میں سفر کئے۔ ہر چند کہ وہ کم وبیش الھجویری کے نقش قدم پر چلے لیکن افسوس کہ انہوں نے کسی

طرح کے مشاہدات قلمبند نہ کئے۔ یوں یہ سفر ہمارے لئے کچھ بہت زیادہ دلچسپی کے حامل نہیں۔ طریق مسافراں کے عین مطابق وہ ایک سے دوسرے مقبرے تک سفر کرتے ابوسعید بن ابوالخیر میہانی کے مزار تک پہنچ گئے جن کا ذکر ہمیں کشف المحجوب'' میں بھی ملتا ہے۔ علاوہ ازیں معین الدین نے ہرات میں عبداللہ الانصاری، استرآباد میں شیخ نصیرالدین اور دیگر معروف مزاروں کی زیارت بھی کی۔ انہوں نے اپنی راہ میں پڑنے والے مشہور صوفیوں کی خانقاہوں پر بھی حاضری دی۔ اس حوالے سے بنگال کے ممتاز ولی جلال الدین تبریزی کے مرشد ابوسعید تبریزی اور سلسلہ خواجگان کے بانیوں میں سے ایک یوسف ہمدانی کی خانقاہیں زیادہ معروف ہیں۔ گاہے بگاہے وہ اہل تشیع کو اہل سنت کے حلقے میں اور قدامت پسندسنیوں کو تصوف(4) کی راہ پر لاتے رہے۔ بالاخر معین الدین غزنی پہنچ گئے اور ان کی جہاں گردی کا چکر مکمل ہوگیا۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں آ کر انہیں ہندوستان جانے اور تبلیغ کرنے کا حکم دیا۔

اپنے اکثر پیشروؤں کی طرح معین الدین بھی براستہ لاہور ہندوستان میں داخل ہوئے جو 1185ء سے غوری علاقہ جات کا حصہ چلا آ رہا تھا۔ اقبال نے اپنی مثنوی میں جنوبی ایشیا کے تصوف کی تاریخ کے اس تاریخی لمحے کا ذکر کیا ہے۔ مستقبل کے اس ولی کے لاہور سے گزرنے کی تاریخ کا تعین مشکل نہیں ہے۔ ''آ ئین اکبری''(5) والے ابوالفضل سمیت زیادہ تر مورخین نے توثیق کی ہے کہ معین الدین چشتی کا سال ورود وہی ہے جس سال معیزالدین غوری نے ہندوستانی تاریخ، لوک داستان اور ادب کے مشہور ہیرو اور راجپوت رجواڑوں کی کنفیڈریشن کے سربراہ پرتھوی راج چوہان سوم کو حتمی شکست دی تھی۔ دہلی کے نواح میں واقع تراوڑی میں پرتھوی راج کو یہ شکست 1192ء میں ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معین الدین سجزی پچاس برس کی عمر میں ہندوستان پہنچے لہٰذا انہیں اقبال کا مرو سے آنے والا ایک جوان، نہیں کہا جاسکتا۔ اسی تاریخی زمانی تواتر میں دیکھا جائے تو نہ توان کی پرتھوی سے ملاقات ہوسکتی تھی اور نہ ہی دونوں میں کوئی کشمکش وقوع پذیر ہوسکتی تھی۔ لیکن خیال رکھنا چاہیے کہ احوال الاولیا کی روایت کا تعلق زمانی ترتیب سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پرتھوی راج، جسے مسلم ادب میں پتھورا رائے لکھا جاتا ہے، پھر معین الدین کی روحانی فتح کو اس ولی کی سوانح کا روشن ترین حصہ مانا جاتا ہے۔

اگرچہ معین الدین سجزی کے قائم کردہ مسلک کو بشریت نوازی اور امن و آشتی کے حوالے سے ارفع ترین مقام حاصل ہے لیکن بجائے خود وہ قدرے ابتدائی ہندوستانی مسلم اولیاء جیسے تھے۔ ایمان کا یہ داعی اشاعت اسلام کو باقی ہر چیز پر مقدم جانتا اور دیگر ادیان کے پیروکاروں کے ساتھ کچھ زیادہ رواداری کا برتاؤ نہ کرتا۔ یہ بات بھی اپنی جگہ سچ ہے کہ بعد کی چشتی روایت نے اس ولی کے امیج کو ہر ممکن طریقے سے نرم رکھنے کی کوشش کی۔ ان کی لامحدود سخاوت اور معاصر انسانوں کے ساتھ بے لوث محبت کے قصیدے کہے گئے۔ ان کے ساتھ یہ قول بھی وابستہ کیا گیا،''مبتلائے مصائب کی دردمندی اور ان کی دلجوئی زہد کی ارفع ترین مشکل ہے۔'' (نظامی 1961:97ء)

چشتیہ مسلک نے اس امر کو اپنا ایمان بنالیا۔ یوں دیکھا جائے تو معین الدین بایزید بسطامی کے ا پیروکار تھے۔انہوں نے اعلان کیا کہ صوفی کو''سمندر کی سی فراخ دلی، دھوپ کی سی نرمی اور مٹی کی سی خاکساری'' (شمل 1980:24ء) ، کا حامل ہونا چاہیے۔ تاہم اس جود وسخا کا تعلق اجمیر میں اس ولی کی زندگی کے آخری حصے کے ساتھ ہے۔ تب ہندوستانی معاشرت میں معین الدین کا مقام خاصا مضبوط ہو چکا تھا اور انہیں مقتدرہ کی تعظیم اور اہل ایمان کی ارادت میسر آ چکی تھی۔

آغاز میں خواجہ کو ہندوستان میں مغائرت کا احساس ہوا۔ اس تجربے میں خواجہ تنہا نہیں تھے۔ بارہویں صدی کے ہندوستان میں مسلم اکثریتی علاقوں سے آنے والے سب مسلمانوں کو ایک نوع کی معاندت کا تجربہ ہوتا تھا۔ اقبال نے بھی اپنی مثنوی میں خواجہ کے اس احساس کو بیان کیا ہے۔

نو جوانے قامتش بالا چوں سرو
وارد لاہور شد از شہر مرو
رفت پیش سید والا جناب
تا ربابد ظلمتش را آفتاب
گفت محصور صف اعدا ستم
درمیان سنگ ہا میناستم
با من آموز اے شہ گردوں مکاں

اقبال کے بیانیئے میں سوائے 'سروقامت نوجوان' کے باقی سب ہر طرح سے حقیقت ہے۔ انہیں مقتدرہ کی لاتعلقی اور علما وصوفیا کے حسد و کینے کا سامنا کرنا پڑا۔ لاہور اور دہلی کے علاوہ اجمیر میں قیام کے ابتدائی سال بھی اس تجربے سے خالی نہیں تھے۔ چنانچہ لاہور میں داتا دربار پر قیام کے دوران انہیں بزرگ ترین ولی شیخ حسین زنجانی کی ناراضگی بھی مول لینا پڑی(6)۔ بعدازاں دہلی میں بھی صاحب اختیار شیخ نجم الدین صغرا نے بھی اس سرد مہری کا مظاہرہ کیا۔ اجمیر میں قیام کے ابتدائی سالوں کے حوالے سے بعض سوانح نگاروں کو معتبر مانا جائے تو خواجہ کو راجپوتوں کی براہ راست مخالفت برداشت کرنا پڑی تھی۔

معین الدین سجزی ہندوستان پہنچے تو یہاں کی سیاسی تاریخ اپنے اہم موڑ پر تھی۔ پرتھوی راج کی شکست کے نتیجے میں راجپوتوں کے زیرتسلط علاقے بشمول اجمیر غوریوں کے قبضے میں چلے گئے تھے۔ ترک غلاموں سے تعلق رکھنے والے جنرل قطب الدین ایبک کو مفتوحہ علاقوں کا وائسرائے بنایا گیا تھا۔ قطب الدین نے 1193ء میں دلی پر قبضہ کرلیا تھا جو تراوڑی میں راجپوتوں کی شکست کے بعد بھی ان کے قبضے میں تھی۔ 1206ء میں معیزالدین غوری کی وفات کے بعد قطب الدین ایبک نے خود کو ہندوستان میں غوری سلطنت کے تمام علاقوں کا سلطان قرار دیا۔ دہلی کو نئی سلطنت کا دارالحکومت قرار دیا گیا۔ سلطنت غلاماں پوری ایک صدی تک برقرار رہی۔ معین الدین نے یہ وقوعہ آنکھوں سے دیکھا جو سلطنت دہلی کے قیام پر منتج ہوا۔

لاہور اور دہلی میں خواجہ معین الدین کا قیام مختصر تھا۔ انہوں نے اپنے سلسلے کے پیشرووں کی طرح معاصر مسلم دنیا کے بڑے شہروں کی بجائے قدرے ہٹ کر قصبوں میں ڈیرا لگایا۔ خواجہ نے اجمیر کو غالباً اس لئے بھی منتخب کیا کہ اس قصبے سے صرف گیارہ کلومیٹر کے فاصلے پر ہندوؤں کا ایک اہم مقدس مقام پشکر واقع تھا۔ انہیں امید تھی کہ وہ اس موقعہ سے استفادہ کرتے ہوئے سخت دل کافروں کو بھی مسلمان کرلیں گے۔

انا ساگر کے کنارے اراولی پہاڑیوں سے گھرا اجمیر ان دنوں چھوٹا سا قصبہ تھا۔ ان پہاڑیوں میں موجود ایک چٹان اجے میرو (ممنوعہ پہاڑی) کے نام پر اس قصبے کو اجمیر کہا جاتا تھا۔ راجپوت حکمرانوں کے ایک ذیلی سلسلے چوہانوں نے یہاں تاراگڑھ نامی قلعہ

تعمیر کیا تھا۔ پرانے وقتوں میں پہاڑی کے دامن میں جین مت والوں کی ایک خانقاہ ہوا کرتی تھی جسے معز الدین غوری کے دستوں نے تباہ کردیا اور یہاں ستونوں پر قائم ایک ہال رہ گیا۔ اس ہال اور دیگر تعمیراتی اجزا کو ملا کر ہندوستان کی پہلی جامع مسجد بنائی گئی۔ یہ کام ریکارڈ قلیل مدت میں ہوا۔ یہ امر نہ صرف اس مسجد کے نام یعنی، ڈھائی دن کا جھونپڑا ،سے واضح ہے بلکہ اس کی تعمیر کے حوالے سے ملنے والی مافوق الفطرت داستانوں سے بھی ہویدا ہے۔ اصل میں تو مسجد پر کام دیر تک ہوتا رہا۔ مسجد کا مرکزی ڈھانچہ معز الدین غوری کے زمانے میں بنا اور اس کے جانشینوں کے عہد میں بھی اس پر کام جاری رہا۔ تاہم اس کی تعمیر میں پہلے سے موجود تعمیری اجزا استعمال ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی طرح کی ایک اور مسجد قوت الاسلام کی طرح یہ بھی معمول سے بہت کم وقت میں مکمل ہوگئی۔

چونکہ آغاز میں خواجہ نے تارا گڑھ کے قلعے میں رہائش اختیار کی تھی چنانچہ اسے نیچے دامن میں مسجد پر ہونے والے کام کی رفتار کا اندازہ تھا۔ یہ مسجد اور اس کے پھیلنے کی رفتار سرکش اور اڑیل راجپوتوں کے علاقے میں اسلام کے وجود اور اس کے پھیلنے کی علامت تھی۔ اجمیر میں خواجہ کی بعد کی زندگی کو دو سطحوں پر دیکھا جاسکتا ہے۔ ایک نیم تاریخی سطح پر جو امیر خورد کی سیار الاولیاء سیار العارفین مصنفہ جمالی کمبوہ اور محمد غوثی شطاری کے ہاں منعکس ہوتی ہے۔ ایک دوسری سطح داستانوی ہے جسے علی اصغر چشتی نے 'جواہر فریدی' کے نام سے ترتیب دیا۔

اگر ہم خواجہ کے متعلق مختلف بیانات کو سطحی سی تاریخی حقیقت کا حامل بھی مان لیں تو ثابت ہوتا ہے کہ قطب الدین ایبک کی سلطنت کے ایک حصے اجمیر میں مقیم خواجہ کی ملاقات کئی بار مسلم سلطنت کے فوجی داروغہ یعنی وائسرائے سید حسین مشہدی سے ہوئی۔ غالباً معاملہ یہی رہا ہوگا کیونکہ خواجہ نے اس وائسرائے کی رہائش یعنی قلعے میں سکونت اختیار کی۔ سید حسین مشہدی انکا مرید تھا۔ اس کی مدد سے خواجہ نے خانقاہ تعمیر کی اور اپنے مرید حمیدالدین سوالی ناگوری (المتوفی بہ 1276ء) کے ساتھ مل کر مریدین کی تربیت اور ہندوؤں میں تبلیغ اسلام کرنے لگے۔ تب تک مجرد چلے آنے والے خواجہ نے 1209ء میں دو شادیاں کیں۔ جن میں سے ایک داروغہ کی بھتیجی اور دوسری ایک راجپوت سردار کی بیٹی تھی۔ موخرالذکر خاتون ایک فوجی مہم کے دوران قیدی بن کر یہاں آئی اور شیخ کو مل گئی۔

ان شادیوں سے شیخ کے تین بیٹے پیدا ہوئے اور ایک بیٹی حافظہ جسے بی بی حافظ جمال(7) بھی کہا گیا۔ اس خاتون میں تصوف کا رجحان موجود تھا۔ جہاں گردی کا دور گزر گیا اور خواجہ نے اجمیر میں مقیم کی زندگی اختیار کی۔ معین الدین کا گزارہ اجمیر کے نواح میں واقع ایک قطعہ اراضی پر تھا۔ یہ گاؤں انہیں بطور احیاء ملا تھا۔ زراعت کے اسلامی قانون کے مطابق اس طرح کا دوردراز اور بنجر قطعہ اراضی لوگوں کو آباد کرنے کی شرط پر دیا جاتا تھا(8)۔ حق ملکیت کو دیا گیا یہ نام عربی لفظ احیا سے ماخوذ ہے جس کا مطلب حیات نو دینا ہے۔ مقامی مکتا یعنی نمبردار نے ولی کے ساتھ عداوت کا سلوک روا رکھا اور سلطان کے فرمان ملکیت پر مصر رہا۔ تیرہویں صدی کے تیسرے عشرے کے آغاز میں اہل خانہ کے اصرار پر خواجہ کو دوسری بار حصول فرمان کیلئے دہلی جانا پڑا۔

خواجہ نے دارالحکومت میں قطب الدین بختیار کا کی کے گھر پر قیام کیا جہاں لوگ صرف خمیری روٹی پر گزارہ کرتے تھے۔ مہمان اور میزبان کی شناسائی بہت پہلے بغداد میں ہوچکی تھی جہاں قطب الدین خواجہ کے مرید بنے تھے۔ اور پھر ان کے نقش قدم پر چلتے ہندوستان آئے تھے۔ ۔ مرشد کی خاطر قطب الدین نے سلطان التمش کے دربار میں شنوائی کا انتظام کیا۔ چونکہ چشتی بالعموم اس دنیا کے زبردستوں سے ملاقات کیلئے نہیں جاتے کہ مبادا ان کے لئے یہ بات باعث فخر ومباہات ہو اور کا کیؒ بالخصوص التمش کی عنایات سے انکار کرتے چلے آئے تھے۔ چنانچہ محل میں ان کی آمد نے سلطان کو بہت متاثر کیا۔ مطلوبہ فرمان فوراً جاری کردیا گیا اور ظالم مکتا کو سزا دی گئی کہ اس نے ولی کو اذیت دی ہے۔ معین الدین کی موجودگی میں سلطان نے انہیں ایسی وقعت و تعظیم دی تو دارالحکومتی امرا کے رویے پر بھی فرق پڑا۔ دہلی میں پہلے عارضی قیام کے دوران شیخ الاسلام نجم الدین صغرا نے خاصی سردمہری کا مظاہرہ کیا تھا۔ اس بار اسے بھی گرمجوشی کا مظاہرہ کرنا پڑا۔

تاہم خواجہ معین الدین شیخ الاسلام کی اس عنایت سے متاثر نہیں ہوئے کیونکہ وہ اکثر ان کے خلیفہ قطب الدین بختیار کا کی سے بدسلوکی کرتا اور ان کے راہ میں روڑے اٹکاتا۔ معین الدین نے دھمکی دی کہ وہ اپنے مرید کو ساتھ لے کر اجمیر چلے جائیں گے۔ شہر کے باشندے التمش کی سربراہی میں ولی اور ان کے مرید کو خدا حافظ کہنے شہر سے باہر آئے اور ان کے پاؤں کی خاک سنبھالنے لگے۔ عزت وتوقیر کے اس مظاہرے سے متاثر

ہو کر خواجہ نے اپنے مرید قطب الدین کو دہلی میں رہنے کی اجازت مرحمت فرما دی۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اس سوانح عمری میں کوئی بھی چیز مافوق الفطرت نہیں اور یہ معین الدین چشتی کی داستانوی حیات کے بیانیئے سے حیرت انگیز حد تک مختلف ہے۔ داستانوی حیات کی رنگا رنگی کا ماخذ پاک و ہند کے باشندوں کی رنگینی تخیل ہے۔ تاریخی حقائق کے بالکل برعکس چشتیوں کی روایت ہے کہ جب خواجہ نظام الدین اجمیر پہنچے تو پتھورا رائے وہاں حکمران تھا اور اسے قصبے میں خواجہ کا وجود شدید ناگوار گزرا۔ جواہر فریدی کی روایت کے مطابق پرتھوی راج کے رویے کا سبب اس کی ماں کا خواب تھا کہ خواجہ سے ملاقات کے بعد اس کا بیٹا مرجائے گا۔ رائے پتھورا نے خواب میں نظر آنے والے شخص کے خدوخال لکھ کر اجمیر کے سرحدی محافظوں میں تقسیم کروادیئے تھے۔ سلطنت میں داخل ہونے والے ہر شخص کا تقابل اس تحریر کے ساتھ کیا جاتا تھا۔

جب خواجہ اپنے حلقہ خدام کو لئے اجمیر کے صدر دروازے پر پہنچے اور وضو کرنے کیلئے اناساگر جھیل کی طرف بڑھے تو راجہ کے مسلح سپاہیوں نے ان کا راستہ روکا۔ خواجہ نے ان لوگوں سے کہا کہ انہیں فقط پانی کا ایک گھڑا بھرنے دیا جائے۔ جونہی گھڑا جھیل کی سطح کے ساتھ مس ہوا۔ پہلے سے پانی کی کمی کے شکار اجمیر کے تمام آبی چشمے خشک ہوگئے۔ حیران و پریشان راجہ اور اس کی پرجانے خواجہ کا مقابلہ کرنے کی ٹھانی تو خواجہ نے ان کرامتوں کا ایک سلسلہ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوا جن میں سے ایک یہ تھی کہ مندر کی ایک مورتی میں جان پڑی اور وہ کلمہ پڑھتے ہوئے ایمان کی شہادت دینے لگی۔ تب رائے پتھورا کے وزیراعظم جے پال نے 'جسے درباری جادوگر کا اضافی مرتبہ بھی دیا گیا تھا' آگ اگلتے اژدھوں کی ایک قطار خواجہ کی طرف بھیجی۔ خواجہ نے اپنے گرد ایک دائرہ کھینچا اور حصار میں بیٹھ کر بدروحوں کو تباہ کرنے لگے۔

راجہ کو شکست تسلیم کرنا پڑی اور وہ رحم کا طلبگار ہوا۔ بالآخر ولی نے انصاف پر رحم کو غالب کیا اور اہل اجمیر کا پانی واپس کردیا۔ اجمیر کے شرمسار باشندوں نے جے پال سمیت اسلام قبول کیا۔ خود پتھورا رائے نے اپنا مسلک چھوڑنے سے انکار کردیا تو خواجہ نے یہ مقدس کلمات کہے، ''ہم نے پتھورا کو زندہ لشکر اسلام کے حوالے کرنے کا فیصلہ کرلیا ہے۔'' (رضوی 1986:114ء)

اس ولی اللہ کی پیشنگوئی جلد ہی پوری ہوگئی۔ چشتی ملفوظات کے عین مطابق معزالدین غوری کے دستوں نے ہندوستان پر حملہ کیا، پرتھوی راج کو شکست ہوئی، اسے اندھا کیا گیا اور ولی کی توہین کرنے اور کفر پر قائم رہنے کی سزا میں قتل کیا گیا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ پرتھوی راج کے دور حکومت میں خواجہ کے اجمیر میں آنے، یہاں رہنے اور برہمنوں کے ہاتھوں ستائے جانے کی داستان جدید تحقیقی ادب میں بھی راہ پا گئی ہے۔

''خواجہ معین الدین چشتی لاہور سے دہلی اور پھر اجمیر چلے گئے جہاں رائے پرتھوی راج کی حکومت تھی۔ اس ولی کی تعریف کیے بغیر نہیں رہا جاسکتا کہ وہ کم و بیش تن تنہا ان لوگوں کے مابین رہنے لگا جو مسلمان سے مس ہوجانے پر ناپاک ہوجاتے تھے۔ بعض اوقات ان پینے کے پانی کا راستہ بھی بند کردیا گیا۔ راجپوتانہ کے تلخ، ترش اور گرم موسم میں یہ احاطہ تصور میں آنے والی سخت ترین سزا ہے۔ اونچی ذات کے برہمنوں نے اجمیر کے راجہ سے مطالبہ کیا کہ خواجہ کو اجمیر سے نکال دیا جائے کہ ان کی موجودگی علاقے کے نچلے طبقات کو متاثر کررہی ہے۔ راجہ نے اجمیر کے پروہتوں میں سے سرکردہ ترین رام دیو کے ذریعے انہیں اجمیر سے نکل جانے کے احکام بھجوائے۔ اساطیر کے مطابق رام دیو خواجہ کے سامنے پہنچا تو ان کی شخصیت سے متاثر ہوکر اسلام لے آیا اور خواجہ کا وفادار مرید ثابت ہوا۔ ان نے باقی زندگی بے کس و بے یار لوگوں کی مدد کرنے میں گزاری۔'' (حسین 1959:37ء)

صاف نظر آتا ہے کہ داستان کے اس بیان کا اصل ماخذ بھی جواہر فریدی ہے۔ فقط تخیلی اور جادوئی عناصر ختم کیے گئے ہیں۔ اس کتاب کا خواجہ معین الدین چشتی ہمیں غصے کا تیز اور بھڑک اٹھنے والا شخص نظر آتا ہے اور اس کی شخصیت بحر جود وسخا معین الدین سجزی کی شخصیت کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی اور نہ ان کے نام کے ساتھ جس کے معانی معاون اور مددگار کے ہیں۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ داتا گنج بخش کے برعکس چشتیہ سلسلے کے اس بانی پر جدید محققین نے کوئی توجہ نہیں دی اور وہ ابھی تک قدیم اساطیر تلے دبا پڑا ہے۔ پہلے بھی بات ہوئی ہے کہ ان کے ساتھ وابستہ ملفوظات غیر مصدقہ ہیں اور معاصر وقائع نگاروں نے بھی ان کی ابتدائی زندگی کے حوالے بہت کم دیئے ہیں۔

وقائع اور احوال میں معین الدین چشتی کے ابتدائی دور حیات کا حوالہ ہی ملتا ہے۔ تب تک انہیں ہندوستان کے معروف ترین ولی کی حیثیت سے جانا جانے لگا تھا۔ انہوں نے اپنے پیچھے کوئی تصنیفی ورثہ نہ چھوڑا: نہ نثری اور نہ ہی منظوم ۔ بصورت دیگر صوفیانہ شاعری کے تمام تر ابہام اور تاریخی عدم اعتبار کے باوجود خواجہ معین الدین کی شخصیت کے کچھ پہلوؤں پر روشنی پڑتی۔

لگتا ہے کہ ان کے ساتھ وابستہ اجمیر کے مرد بزرگ کا امیج بعد از وفات متشکل ہوا۔ وہ 16 مارچ 1236ء بمطابق 6 رجب المرجب کو واصل بحق ہوئے اور اسی تاریخ کو ان کا عرس آج تک منایا جاتا ہے۔ ایک امر تو بہرحال طے شدہ ہے کہ معین الدین سجزی خاصے بہادر تھے۔ اس زمانے میں اسلام نے ہندوستان کو فتح کرنے کا ابھی آغاز ہی کیا تھا۔ خواجہ صاحب نے سلطان کی افواج کے مراکز یعنی لاہور یا دہلی جیسے شہروں کو اپنا تبلیغی مستقر بنانے کی بجائے اجمیر کا رخ کیا جو اس وقت مسلم اکثریت کا علاقہ نہیں تھا اور نومفتوح جنگجو قبائل اسلام کے خلاف تلخ و ترش جذبات سے بھرے بیٹھے تھے۔

اپنی زندگی میں بھی خواجہ صاحب کی طبیعت میں وارفتگی کا عنصر غالب تھا جس نے ان کے امیج پر خوشگوار مگر غیر شخصی ہونے کا تاثر چھوڑا اور بعد ازاں یہ ان کے قائم کردہ سلسلے کی روایت بنا۔ انہیں سماع سے خصوصی دلچسپی تھی اور وہ اسے سالک کی روحانی تقلیب کا موثر ذریعہ خیال کرتے تھے۔ اس حوالے سے ان کا رویہ کبھی معذرت خواہانہ نہ رہا۔ چشتیہ سلسلے میں سماع کی روایت خواجہ صاحب کے وقت سے زیادہ مقبول ہونے لگی جنہوں نے اس کا دفاع کیا۔ تب سے سماع کے حق میں دیئے جانے والے دلائل چشتی سلسلے کے ادب میں سرایت کر گئے۔ سماع چشتیوں اور ان کے مقابل سہروردی سلسلہ کے درمیان خلیج بن کر حائل ہوا اور دوسری طرف علما کی مخالفت کو بھی تقویت ملی۔ حمیدالدین سوالی ناگوری نے سلسلہ چشت پر ایک رسالۂ سماع لکھا۔ اس رسالے میں متشکل کئے گئے نظریئے کی پرورش بعض دیگر علما نے بھی کی۔ اس نظریئے کی رو سے سماع کے ذریعے جذب کے تین مراحل تک یکے بعد دیگرے رسائی ہوتی ہے۔ پہلا مرحلہ تواجد کا ہے۔ توارد کے بین بین معانی کی حامل یہ اصطلاح وجد کی اس منزل کیلئے استعمال ہوتی ہے جب وجد طاری کرنے کیلئے نفسیاتی طریقہ کار استعمال کیا جاتا ہے۔ اگلا مرحلہ خود وجد کا ہے اور اس سے اگلا وجود کا۔

یہ آخری مرحلہ خدا میں موجود ہونے کا ہے۔ (لارنس 7-9: 1983ء)

سماع کے حوالے سے چشتیوں کا حد سے بڑھا ہوا جوش و خروش ان کے پورے مسلک پر اثرانداز ہوا۔ انہوں نے اپنے مسلک کے ابتدائی رنگ یعنی متانت کو کم کیا اور اپنے سلسلے کو مجذوبانہ رنگ کے نزدیک تر لے گئے۔

معین الدین چشتی کے مقبرے کی ارادت کی اپنی ایک خاص تاریخ ہے۔ ہندوستان میں بلاشبہ اجمیر کے اس مقبرے کو مرکزی درگاہ کی حیثیت حاصل ہے اور اس کے ساتھ وابستہ واقعات اس ولی اللہ کی اپنی حیات سے زیادہ رنگارنگ ہیں۔ صوفیا کے بیشتر مسالک کے عین مطابق خواجہ صاحب کو ان کی خانقاہ کے نزدیک دفن کیا گیا اور اینٹوں سے بنا مزار وقت کے ساتھ ساتھ سنگ مرمر کا تعویز بن گیا۔ مالوہ کے سلطان محمد خلجی (1469ء۔1429ء) کے حکم پر آپ کا مقبرہ تیار ہوا اور بعد ازاں کئی بار تعمیر نو اور توسیع کے مراحل سے گزرا۔ اسی سلطان نے آپ کی درگاہ کا مرکزی یعنی بلند دروازہ تعمیر کروایا۔

وصال کے ایک صدی بعد تک آپ کی درگاہ کی زیارت کیا حوال میسر نہیں ہیں لیکن کوئی ایک سو سال کے بعد ہندوستانی معاشرت میں اس درجہ دخیل ہوئی کہ حکمران طبقے کے نمائندوں کیلئے یہاں کی حاضری لازم ٹھہری۔ تاریخی مثنوی 'فتوح السلاطین' مصنفہ 1350ء کا خالق شاعر اصمعی محمد بن تغلق کے اجمیر کی زیارت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے:

معین الدین سجزی جو دین پناہ تھا
وہ مشعل راہ جو اجمیر میں خوابیدہ ہے
سلطان نے جب اس کی زیارت کی
تو اس نے دارالسلطنت کی راہ اختیار کی (ڈیگبی)

اجمیر میں زائرین کی آمدورفت کا باقاعدہ حوالہ چودھویں صدی کے دوسرے نصف کے ان ملفوظات میں ملتا ہے جو سید محمد گیسو دراز سے منسوب ہیں۔ انہوں نے پنج پیر کی زیارت کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ یہ نام پانچ شیوخ عظام یعنی نصیرالدین، نظام الدین، فریدالدین، قطب الدین اور معین الدین کے لیئے استعمال ہوتا ہے۔

فیروزشاہ تغلق، شیرشاہ سوری اور سلاطین گجرات کا بانی ظفرخان بھی اولین زیارتیوں میں رکھے جاتے ہیں۔

تاہم سلاطین دہلی کے عہد میں اجمیر تک رسائی آسان نہ تھی۔ ایک تو یہ قصبہ کاروانوں کے زیر استعمال مرکزی اور معروف راستوں سے ہٹ کر واقع تھا اور دوسرے باغی قبائل اور ڈکیتوں کے حملوں کا خطرہ ہر وقت رہتا تھا(9)۔ چنانچہ اجمیر کی زیارت کا شرف حاصل کرنے کیلئے سلطان کی سواری کے دستے کی سنگت اور معیت ضروری تھی۔ ہاں البتہ اکبر کا دور ایسا تھا کہ سلطنت کے دوردراز کے علاقوں کا سفر بھی خاصا محفوظ ہوگیا تھا۔ اور لوگ اجمیر شریف کی زیارت کیلئے بکثرت اکٹھے ہونے لگے تھے۔مغلوں نے اپنے دور حکومت کا ابتدائی زمانہ راجپوتانے کی ریاستوں کے ساتھ مسلسل حالت جنگ میں گزارا۔ جب انہیں مارواڑ اور میواڑ جیسی باغی ریاستوں پر فتح حاصل ہوئی تو انہوں نے اپنے وعدے کے مطابق درگاہ شریف میں کئی اضافے کئے جنہیں اس کے تعمیری اجزا میں نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اکبر نے صوفیا کی برکات کے حوالے سے قوالی سنی تو وہ خواجہ نظام الدین کا گرویدہ ہوگیا۔تب ہندوستان کا دارالحکومت آگرہ تھا اور وہیں دربار اکبری لگا کرتا تھا۔خواجہ صاحب کے ساتھ اکبر کی عقیدت کی شہادت ابوالفضل بھی دیتا ہے۔ اکبر پہلی بار 14 جنوری 1562ء کو درگاہ پر حاضر ہوا۔ تب اس نے فتح پور سیکری سے اجمیر شریف تک ایک راستہ بنوایا۔ راستے کے ساتھ ساتھ ہر ایک کوس یعنی تقریباً تین کلومیٹر پر چھوٹا سا مینار تعمیر کروایا گیا۔کوس مینار نامی ان ساختوں میں سے کچھ آج کے دن تک باقی ہیں۔ چتوڑ کی فتح کے بعد ظفریاب اکبر نے دارالحکومت واپسی کے سفر میں 6 مارچ 1568ء کو ایک بار پھر درگاہ پر حاضری دی(10)۔ اسی حاضری میں اکبر نے درگاہ پر ایک بہت بڑی دیگ چڑھائی تاکہ زائرین کے لئے کھانا پکایا جاسکے۔علاوہ ازیں خواجہ صاحب کے جانشینوں کو قیمتی نذرانے دیئے گئے۔

شیخ سلیم چشتی (المتوفی بہ 1574ء) کے ساتھ ملاقات کے بعد بادشاہ کی شیفتگی دو چند ہوگئی۔ بادشاہ کو مدت سے اولاد نرینہ کا انتظار تھا۔سلیم چشتی کی دعا قبول ہوئی اور ولی عہد سلیم پیدا ہوا جسے مغلیہ خاندان کے بادشاہ جہانگیر کے نام سے جانا جاتا ہے۔ 1570ء میں بادشاہ ایک عام زائر کی طرح تیسری بار درگاہ پر حاضر ہوا۔ پہلوٹھی کے بیٹے کی

پیدائش پر نذرانہ عقیدت وتشکر پیش کرنے کیلئے بادشاہ نے آگرہ سے اجمیر تک کا سفر پیدل کیا۔ ایک سال پہلے اس نے درگاہ کے ایک صحن میں سنگ سرخ کی مسجد تعمیر کروائی تھی جسے اب تک اکبری مسجد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اکبر کے دور حکومت میں ہی مزار کا قبالہ از سرنو تعمیر کروایا گیا اور اس پر سونے کے پانی چڑھے گنبد کا اضافہ ہوا۔ گنبد کی بنیادی یعنی مربع ساخت کے ساتھ مس کرتے مدور حصے پر اندر کی جانب گول پٹی کی صورت لکھی گئی عبارت نستعلیق میں ہے۔ آب زر سے لکھی اس تحریر کا کام 1579ء میں مکمل ہوا اور یہ کچھ یوں ہے:

''خواجہ خواجگان معین الدین/ اشرف اولیائے روئے زمیں/ آفتاب سہ پہر کون و مکاں/ پادشاہ سریر ملک یقیں/ در جمال او کمال آں چہ سخن''۔ (ترمذی 30:1968ء)

اگر اس مرد بزرگ کے مزار پر کندہ اشعار کا تقابل لاہور کے سر پرست ولی داتا صاحب کے مقبرے میں کندہ اشعار سے کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ کلیدی اور بنیادی اصطلاحیں در اور آستان ہیں جن کا اردو مترادف چوکھٹ خاصا مقبول ہے۔ ولی وہ ہے جس کی چوکھٹ پر شاہ سے گدا تک سب دنیادار سر جھکاتے اور ماتھا رگڑتے ہیں۔ یہ چوکھٹ کیا ہے جس کا ذکر ہندوپاک کے صوفیانہ کلام میں اس درجہ کثرت سے ملتا ہے؟ یہ وہ حد ہے جو دنیا داروں کو اولیا سے الگ کرتی ہے۔ یہ وہ جگہ ہے جس سے پرے خلوت ہے جس میں موجود صوفی نے دنیا تج دی ہے اور اپنی موت کے بعد بھی رونق افروز ہے۔ اسکی یہ حالت اسکا یہ مقام دراصل حقیقت مطلق کے ساتھ وصل اور وحدت کی حالت ہے جو زماں اور مکاں کی تحدیدات سے بالا تر ہے۔ بالفاظ دیگر یہ مقام مقدس یعنی درگاہ اپنا اظہار بیرونی ماحول سے نفور کے عمل میں کرتی ہے جبکہ چوکھٹ اس میں داخلے کا راستہ ہے۔ یعنی یہ وسطی مقام ہے۔ ایسا واسطہ ہے جو فانی کو ولی کے قریب لاتا ہے اور وہ اپنی ارادت کا صلہ پاتا ہے۔

درگاہ پر آنے والے زائرین کے لئے ضروری رسوم میں سے ایک آستان بوسی بھی ہے۔ اس رسم کا تعلق مسلم صوفیا بلکہ خود اسلام کے وجود میں آنے سے پہلے کے ادوار سے ہے۔ بازنطینی شہنشاہوں اور ایرانی پادشاہوں کے دربار میں حاضر ہونے والے سر

جھکایا کرتے تھے۔ بعدازاں آستان بوسی کو مفاہیم کی ایک کثرت ملی اور دنیاوی کے ساتھ ساتھ دینی مقتدرہ کی تعظیم کے لئے بھی یہ طریقہ استعمال ہونے۔ لگا آستان کے ساتھ وابستہ اس رسم کے لغوی معنی عربی لفظ باب کے استعمال سے اور بھی متنوع ہو جاتے ہیں۔ تب یہ لفظ مسلمان صوفیا کے مقام و مرتبے کا علامتی اظہار بن جاتا ہے اور صوفی وہ راستہ بن جاتا ہے جس کی وساطت سے خدا تصوف کے قطب یا اہل تشیع کے امام غائب صاحب ایمان کے ساتھ مخاطب ہوتا ہے۔ بہت سے شیوخ اور اولیا کے خطابات والقابات میں سے ایک باب بھی تھا۔ ان لوگوں میں سے معروف ترین بابیت کا بانی باب تھا جس نے انیسویں صدی کے ایران میں ایک مذہبی سیاسی تحریک چلائی۔ اسلامی طرز تعمیر نے کئی تصورات کو مجسم کر دیا جن میں سے کچھ تصوف کے ہیں۔ در، دروازے دہلیز، آستانے، مینار، قدمچے اور ایسے ہی کئی تعمیراتی اجزا تصوف کے مختلف تصورات کی مادی تجسیم بنے اور طے پایا کہ انکی عدم موجودگی میں درگاہ نامکمل سمجھی جائے گی۔ درگاہ بنیادی طور پر مکاں ہے جس کا آغاز دروازے سے ہوتا ہے جو رواق میں کھلتا ہے۔ رواق میں داخلے کے طالب کو اپنے اجزائے اسفل جن کی مادی علامت جوتے ہیں۔ دروازے کے باہر چھوڑنا پڑتے ہیں رواق کے بعد مقبرے کا سامنے کا حصہ آتا ہے جسے فن تعمیر کی زبان میں پشتک کہا جاتا ہے۔ بعض مسالک میں رواق میں داخلہ آسان ہے اور اسکے بعد مشکلات بڑھ جاتی ہیں۔ بعض اوقات مخصوص مسالک یا تذکیرو تانیث کے حوالے سے پشتک سے آگے بعض اوقات صرف خواتین جاسکتی ہیں اور اکثر میں صرف مرد۔ اسطرح کی پابندی جذامیوں اور مخبوط الحواس یا اسی طرح کی دیگر جسمانی یا ذہنی علالتوں کے حاملان کے حوالے سے بھی لگائی جاتی ہے۔ بالعموم پابندی کا تعلق اس امر سے ہے کہ صاحب درگاہ و مزار کی تخصیصی نوعیت کیا ہے۔ پشتک کے بعد دروازہ آتا ہے جو اظہار ارادت کے حوالے سے بنیادی اہمیت کا مقام ہے۔ زائرین جسم کا بالائی حصہ احتراماً جھکاتے ہوئے دہلیز کو بوسہ دیتے اور سل کو ہاتھ سے چھوتے ہیں۔

دلچسپ بات یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ مخصوص غزل کی کچھ علامات مثلاً در اور چوکھٹ کا زیارت کی رسوم کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ معشوق کے ساتھ اپنی وابستگی کے اظہار کے لئے عاشق در، آستان اور چوکھٹ بکثرت استعمال کرتا ہے۔ یہ کہنا قدرے

مشکل ہے کہ یہ انداز کس وقت متشکل ہوا لیکن چودھویں صدی کے فارسی شاعر حافظ شیر ازی کے دیوان میں بکثرت ملتا ہے۔

بحاجت در خلوت سرائے خاص بگو
فلاں ز گوشہ نشینان خاک در گہہ ء ما است

حافظ شیرازی (1995:35)

اس شعر میں ایک زائر کے رویے کی نحوی مطابقت ملتی ہے۔ ولی یا کسی دیگر ذی تقدس کی طرح محبوب بھی ایک دنیائے خاص میں بستا ہے جو عوامیوں کی دنیا سے پرے ایک خلوت خانہ خاص ہے۔ عاشق عامیوں کی صف میں کھڑا ہے اور درگاہ میں اذن باریابی نہیں پاتا بلکہ گوشہ نشینان خاک درگاہ میں شمار ہوتا ہے۔ لفظ گوشہ نشینان بجائے خود دنیا تج دینے والے زاہدوں کے لئے برتا جاتا ہے۔

مذکورہ بالا اور دیگر بہت سی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ معشوق کے گھر اور ولی کی رہائش گاہ کے انضمام سے حرم بنتا ہے جو عاشق کیلئے نا قابل رسائی مقام ہے۔ محبوب کا وصل صرف دہلیز پر ممکن ہے جو دو جہانوں کو الگ کئے ہوئے ہے۔ درگاہ میں داخل ہونے کا یہ مقام وہی جگہ ہے جہاں عاشق سر جھکانے اور مٹی میں مل جانے کو موجود ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ تشکیلی ادوار کے اواخر میں بھی مسلم رومانوی شاعری نے اپنی اس روائت کو برقرار رکھا۔ یہاں فقط چند مثالیں دینا کافی رہے گا۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کی کلاسیکی اردو شاعری کا مطالعہ کرنے والے میر تقی میر (1722-1810) سے بخوبی واقف ہیں۔

سجدہ اس آستاں کا نہ جس کو ہوا نصیب
وہ اپنے اعتقاد میں انسان بھی نہیں

(کلیات میر 1968:212)

اگرچہ ہمیشہ کی طرح یہاں بھی محبوب کے گھر کی چوکھٹ کا حوالہ ملتا ہے لیکن استعمال ہونے والا لفظ سجدہ عین وہی جھکنے کا عمل ہے جو تمام صاحبان ایمان دوران نماز بجا لاتے ہیں۔ ایک اور شعر ملاحظہ فرمایئے:

مجال کیا کہ تیرے گھر میں پاؤں میں رکھوں

یہ آرزو ہے مرا سر ہو تیری چوکھٹ ہو

(میتھیو اینڈ سیکل 1972:101)

یہ شعر امام بخش ناسخ (التوفی بہ 1838) کا ہے۔ شعر سے وابستہ امیج بھی مسلمہ رسم کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ محبوب صاحب ایمان کا سر ہے اور معشوق درگاہ کا در ہے اور یہ باہم یوں ضم ہیں کہ الگ نہیں ہو پاتے۔ اس گھر میں داخلہ ممکن نہیں کیونکہ ممنوع ہے جیسا کہ مرزا غالب (1797-1869) نے بیان کیا:

اس فتنہ خو کے در سے اب اٹھے نہیں اسد

اس میں ہمارے سر پہ قیامت ہی کیوں نہ

ہو

(دیوان غالب 1957:72)

زیارت کے عمل میں ایک رواج یہ بھی ہے کہ زائر زمین پر رینگتا ہو گویا اپنے جسم کے ساتھ زمین کی پیائش کرتا آگے بڑھتا ہے اور چوکھٹ پر پہنچ کر وہاں کچھ دیر پڑا رہتا ہے۔ غالب کے مذکورہ بالا شعر میں اس عمل کا کنایہ بھی ملتا ہے ہمیں ایک بار پھر اجمیر کی درگاہ کی تاریخ سے رجوع کرنا ہے۔ خواجہ معین الدین کے جانشینوں اور مزار کے ریاستی منتظمین کے درمیان سجادہ نشیں بننے کے حق پر ایک طویل تنازعہ چلا جس کا فیصلہ اکبر کو کرنا پڑا۔ سولہویں صدی میں مزار کے منتظم کا عہدہ نہ صرف نہایت محترم بلکہ منفعت بخش بھی تھا۔ سہروردیوں کے برعکس چشتیوں میں حق پیری وراثتاً منتقل نہیں ہوتا اور پھر اجمیر کی خانقاہ کے حوالے سے خواجہ معین الدین نے کوئی ہدایت بھی نہ چھوڑی تھی۔ عہد اکبری میں کوئی صاحب خواجہ حسین اجمیر شریف کے سجادہ نشیں تھے جنہیں بظاہر اکبر پر اثر و رسوخ کے حامل شیخ سلیم چشتی کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ اسی لئے جب یہ معاملہ بادشاہ کے پاس پہنچا تو اس نے منجھے ہوئے سیاست دان کی طرح تنازعے کا فیصلہ کرتے ہوئے سابقہ پیر کو معزول کرنے کے بعد اسے درگاہ کا منتظم مقرر کر دیا۔ یعنی اب وہ باہم متصادم دو خانوادوں میں سے کسی کا نمائندہ نہیں تھا بلکہ خود منصب دار تھا۔ یہ قصہ بد ایونی نے ''منتخبات التواریخ'' میں بیان کیا ہے۔ یوں پہلی بار صوفی مسالک میں جانشینی اور توارث کا جھگڑا اٹھا۔ اس سے پہلے اس طرح کے تنازعے ریاستی مداخلت کے بغیر طے ہو جاتے

تھے۔ شہنشاہ جہانگیر اجمیر میں پیدا ہوا اس نے زندگی کے تین سال اسی مقصد کیلئے تعمیر کروائے گئے دو محلات دولت خانہ اور چشمہ نور میں گزارے۔ اپنے باپ کی مثال پر عمل کرتے ہوئے اس نے 1614ء میں ایک دیگ دربار کی نذر کی جس میں پانچ ہزار زائرین کے لئے کھانا پک سکتا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے تعویذ کے گرد خالص سونے کا جنگلہ لگوایا۔ اورنگ زیب ایسا خرچیلا نہیں تھا۔ اس نے سونے کا جنگلہ ہٹوا کر اسکی جگہ چاندی کا جنگلہ لگوایا۔ جہانگیر نے اجمیر کو اور بھی زیادہ اہمیت دی جو بالخصوص اس امر سے واضح ہوتی ہے کہ اس نے برطانوی ایلچی کی دستاویزات سفارت یہیں اجمیر میں قبول کیں۔ انگلینڈ کے بادشاہ جیمز اول نے اپنا یہ سفارتکار تھامس رو 1615ء میں مغل دربار میں بھیجا تھا۔

شاہجہاں کو بھی اپنا پہلا بیٹا اجمیر پر دعاؤں سے ملا تھا۔ اس نے 1637ء میں مقبرے کے رواق میں ایک شاندار مسجد تعمیر کروائی جس میں سفید مرمر کی گیارہ محرابیں تھیں۔ علاوہ ازیں شاہجہان نے درگاہ کی عمارتوں میں ایک اور دروازے کا اضافہ کروایا۔ جسے شاہجہانی دروازہ کہا جاتا ہے۔ اس دروازے پر خط ثلث میں کلمہ لکھا ہوا ہے چنانچہ اسے اکثر و بیشتر کلمہ دروازہ بھی کہا جاتا ہے۔ شاہجہان کے بیٹوں دارا شکوہ اور اورنگزیب نے بھی اس درگاہ پر حاضری دی۔ صوفی فلسفی دارا یہیں اجمیر میں پیدا ہوا اور اسے اس جگہ کے ساتھ خاص نسبت تھی۔ اس کے حریف اورنگ زیب نے درگاہ کی پہلی زیارت غالباً تلافی کے طور پر کی۔ وہ یہاں اپنے بھائی کو قتل کروانے کے بعد حاضر ہوا۔

اورنگ زیب نے اپنی سلطنت میں سماع پر پابندی لگوادی تھی۔ چنانچہ درگاہ کے متولیوں نے اس کی طرف سے بھیجے جانے والے تحائف و نذرانے قبول کرنے سے انکار کردیا۔ درگاہ پر اپنی اگلی حاضری کے وقت شہنشاہ نے حکم دیا کہ یہاں قوالی کی ممانعت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ روایت ہے کہ قوالی سے متاثر ہو کر بادشاہ نے گانے والوں پر سونے کے ڈھیر نچھاور کئے (11)۔ شاہجہان کی بیٹی جہاں آرا کو بھی تصوف سے لگاؤ تھا۔ اس نے بھی ایک سے زیادہ بار درگاہ پر حاضری دی۔

شاہی خانوادے کے اتباع میں مغل اشرافیہ نے اجمیر شریف کو نت نئی عمارتوں سے پاٹ کر رکھ دیا۔ اپنے دورِ حکومت کے آخری دنوں میں جہانگیر نے پیشگی اجازت کے بغیر درگاہ کی حدود میں نئی عمارتیں تعمیر کرنے پر پابندی لگوادی۔ یوں درباریوں کو اپنے شوق کی

تکمیل کیلئے درگاہ کی بیرونی حدود سے باہر عمارتیں بنوانا پڑیں۔ یہی وجہ ہے کہ درگاہ بے شمار چھوٹی چھوٹی مساجد، دالانوں اور بارہ دریوں سے گھری ہوئی ہے۔ انہیں مساجد میں سے دو برصغیر کی نایاب ترین مساجد ہیں جنہیں عورتوں نے تعمیر کروایا ہے۔ ان میں سے ایک سنگ سرخ سے بنی ہے اور مایا بائی کے شوق کا نتیجہ ہے۔ یہ خاتون اورنگ زیب کی بیوی زیب النسا کی رضاعی ماں اور دایہ تھی(12)۔ دوسری مسجد عظیم ہندوستانی موسیقار تان سین کی بیٹی نے درگاہ کیلئے بطور تحفہ بنوائی۔ اس خاتون کا نام بائی تلکودی تھا اور جیسا کہ نام سے بھی پتہ چلتا ہے یہ ہندو تھی۔ حقیقت تو یہی ہے کہ فقط مسجد کی تختی کی تحریر سے مورخین کو پتہ چلا کہ تان سین کی ایک بیٹی بھی تھی جسے اپنے باپ کا پیشہ وراثت میں ملا تھا۔

عہد اواخر کے مغل حکمرانوں میں بھی زیارت کی روایت موجود تھی۔ بہادر شاہ اول، فرخ سیر اور محمد شاہ رنگیلا نے اجمیر پر حاضری دی۔ تاہم 1756ء میں راجپوت قبائل کی باہمی جنگ کے نتیجے میں یہ قصبہ مرہٹوں کے قبضے میں چلا گیا۔ اپنی باری پر انہوں نے بھی درگاہ پر زیارت کیلئے آنے والوں کو سہولتیں فراہم کیں اور ان سے مختص رہے۔ 1769ء میں مرہٹہ حاکم علاقہ سنتوجی نے مدار دروازے کے پاس چشتی چمن کے نام سے ایک باغ لگوایا۔ 1818ء میں اجمیر انگریز عملداری میں چلا گیا اور درگاہ کو ریاستی سرپرستی حاصل نہ رہی اور ساتھ ہی ساتھ اس میں نئی تعمیرات کا سلسلہ بھی رک گیا۔

انیسویں صدی کے وسط میں درگاہ پر آنے والا انگریز سیاح ولیم فنچ لکھتا ہے:

''مقبرے تک پہنچنے کے لیے آپ کو تین دالان عبور کرنا پڑتے ہیں جس میں سے پہلا کوئی ایک ایکٹر کا ہے۔ اس پر سفید اور کالا پتھر لگا ہوا ہے۔ بائیں جانب ایک پکا تالاب ہے۔ دوسرے دالان میں اسی طرح کے پتھر لگے ہیں لیکن نمونہ زیادہ متنوع ہے۔ اس کا رقبہ لندن ایکسچینج سے دوگنا ہے۔ اس کے عین وسط میں ایک شمع دان آویزاں ہے۔ تیسرے دالان پر نہایت خوبصورتی سے ڈھلا چمکدار دروازہ ہے۔ یہ دالان پہلے تین سے زیادہ خوبصورت ہے اور مزار والے حجرے کے قریب اس پر موجود کندہ کاری دیکھنے کے لائق ہے۔ دروازہ کافی بڑا ہے اور اس میں صدف لگایا گیا ہے۔ مزار کا حجرہ خاص طور پر آراستہ ہے جس میں صدف، سیپ اور سونے کا کام موجود ہے۔'' (ترمذی 1968:17-18ء)

مغل ادوار کی طرح آج بھی درگاہ پر نذرانے چڑھانا اور اس کی بے شمار عمارتوں کی آرائش و مرمت اعمال صالح سمجھے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ درگاہ پر ہمیشہ کنسٹرکشن سائٹ کا سماں رہتا ہے۔ ہر وقت ہتھوڑوں کی کھٹا کھٹ اور آروں کی ساں ساں سنائی دیتی ہے۔ بلند و بالا چہار پہلو بلند دروازے میں سے گزر کر عمارت کے پہلے صحن میں داخل ہوں تو دو بہت بڑی دیگیں نظر آتی ہیں۔ یہ اکبر اور جہانگیر کی چڑہائی دیگوں کا نمونہ ہے۔ ان میں زائرین اور ولی کے جانشینوں کے لیے کھانا پکتا ہے۔ دلی کے جانشینوں کو دیگ چتوڑ کشا، نامی رسم کے تحت دیگیں چھین لینے کا حق حاصل ہے۔ اس فتح کی یاد میں خواجہ کے جانشین بزور بازو چھین لینے کے مظاہرے میں چاول لے جاسکتے ہیں۔

درگاہ کے دوسرے صحن میں ولی کا مزار ہے جس کے سونا چڑھے گنبد کی چمک نظروں کو خیرہ کئے دیتی ہے۔ سامنے کے دروازے پر چاندی منڈھی محراب ہے۔ ان سے گزر کر صدف جڑی مکعب عمارت ہے۔ اسی میں سبز بروکیڈ کی چادر سے ڈھکی قبر ہے جہاں ہندوستانی سلسلے کا بانی ابدی نیند سو رہا ہے۔

مقبرے سے متصل شاہجہانی مسجد ہے جس کے گرد سنگ مرمر کا جنگلہ ہے۔ پانچ محرابی دروازوں میں سے اس کی اندرونی آرائش نظر آتی ہے۔ مسجد کے سامنے بلند و بالا شاہجہانی دروازہ ہے جس کے دونوں طرف محفل خانے کے کشادہ ہال ہیں۔ مریدین، آل اولاد، مغل امراء، اور عساکر کے مزارات صحن کے دور دراز کے کونوں میں ہیں۔ ان کے گرد پتھر کی جالیاں اور جنگلے ہیں۔ خواتین کی قبروں کے کٹہرے الگ ہیں۔ ان میں سے ایک میں بی بی حافظ جمال اور مغل شہزادیاں بھی دفن ہیں۔ مسجد کی جنوبی دیوار کے پاس 'معطل' پیر خواجہ حسین کا مزار ہے۔ یہ بہت چھوٹے پیمانے پر خواجہ کے مزار کی نقل ہے۔

چھتری دروازہ تیسرے صحن میں کھلتا ہے۔ اس دروازے کی وجہ تسمیہ اس پر بنی دو چھتری نما ساختیں ہیں۔ اس صحن کے رواق میں درویشوں کے حجرے ہیں۔ اس صحن کے جنوبی کونے میں جھلارا ہے۔ یہ چٹانیں کاٹ کر بنایا گیا ایک کنواں ہے۔ گھسے ہوئے سنگی قدمچوں پر اتر کر یہاں پہنچایا جاسکتا ہے۔ چشتی روایات نے اس عقیدے کو تقویت دی کہ اس کا پانی کعبہ کے چشمے زمزم سے آتا ہے۔

چشتیہ سلسلے کے بنیادی اصول خواجہ معین الدین کی وفات کے بعد آپ کے مریدین

نے مرتب کیئے۔ اس حوالے سے مذکورہ بالا حمیدالدین سوالی ناگوری (1192 تا 1276) بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ حمیدالدین لاہور میں پیدا ہوئے اور انہیں بچپن سے ہی ہندوستان کے ارضی حقائق کا ادراک تھا۔ انہوں نے خداداد صلاحیتوں کی بدولت مطلق حقیقت کے ہندوستانی تصور کو وحدت الوجود کی مطابقت میں لاتے ہوئے جانداروں کی ایذارسانی کی بالخصوص مذمت کی، انہوں نے اپنے مریدین کو گوشت خوری سے منع کردیا اور درویش کی تدفین کے بعد خانقاہ پر کھانے میں گوشت دینے سے منع کردیا۔

چشتیوں میں سے فقر کی باقاعدہ اشاعت بھی پہلی بار حمیدالدین نے کی۔ احوال الاولیا کے ادب سے پتہ چلتا ہے کہ حمیدالدین کے کپڑے بیوی کے کاتے سے تیار ہوتے۔ اس حوالے سے انہوں نے کئی بار سہروردیہ سلسلے کی ہندوستانی شاخ کے بانی بہاؤالدین ذکریا ملتانی کے ساتھ بحث کی جو خوشحالی کو صوفی کی طرز زندگی کے ساتھ تصادم نہیں سمجھتے تھے۔

اپنے مرشد کا حکم بجا لاتے ہوئے حمید الدین نے طریقہ چشتیہ کے نو اصول مرتب کیئے جن پر خواجہ معین الدین کے مریدین کی آنے والی نسلیں عمل پیرا رہیں۔ یہ اصول یوں ہیں:

1) کوئی ذریعہ روزگار اختیار نہیں کیا جائے گا۔
2) کسی سے ادھار نہیں لیا جائے گا۔
3) سوائے خدا اور اپنے مرشد کے کسی سے مدد نہیں مانگی جائے گی۔
4) اگلے دن کیلئے کوئی رقم، خوراک یا دیگر ساز و سامان بچا کر نہیں رکھا جائے گا۔
5) کسی پر لعنت نہیں کی جائے گی۔
6) نیک عمل کو مرشد کی مہربانی، وسیلۂ رسول کا ثمر یا عنایت خداوندی سمجھا جائے گا۔
7) بداعمال کو اپنے نفس امارہ کا نتیجہ خیال کیا جائے گا۔
8) دن روزے اور رات عبادت میں خرچ ہوگی۔
9) سوائے شدید ضرورت کے سکوت کو شعار بنایا جائے گا۔

(رضوی 1986:123-4ء)

اگرچہ اجمیر شریف کو برصغیر کے چشتیوں کی مرکزی درگاہ اور گہوارے کی حیثیت

حاصل رہی لیکن خواجہ معین الدین کی وفات کے فوراً بعد اس سلسلے کی سرگرمیوں کا مرکز بدل کر دلی چلا گیا۔ حکام کے ساتھ عدم تعاون کی بنیاد رکھنے والے قطب الدین بختیار کا کی کی بے لوث کوششیں ثمر آور ہوئیں۔ انہوں نے قرار دیا کہ اس دنیا کے صاحب مرتبت کی ملازمت اختیار نہیں کی جائے گی اور نہ ہی ان کے تحائف قبول کئے جائیں گے۔ یوں نہ صرف دارالحکومت میں چشتیہ کے قدم مضبوط ہوئے بلکہ یہ سلطنت دلی کا مقبول ترین اور موثر ترین روحانی ادارہ بن گیا۔

لفظ 'مقبول' سے یہ خیال نہیں گزرنا چاہیے کہ چشتیوں نے ہر کسی کو بلا استثنا سلسلے میں داخل کیا۔ اگرچہ انہوں نے ابتدائی مدارج پر غیر مسلموں کو بھی مسلک میں آنے دیا اور بیعت ہونے تک تبدیلی مذہب کا مطالبہ بھی نہ کیا لیکن یوں لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا۔ انسان کے روحانی عمق سے آگاہ چشتیہ سلسلے کے عظیم شیخ سمجھتے تھے کہ صوفیانہ تجربہ محض وجد سے مختلف اور بلند ترشے ہے جہاں تک رسائی، اکثریت کے نزدیک، تصوف کا اصل مقصد ہے۔ درویشوں کے ہاں موجود ایک خاص طرح کی خود کاریت کئی سلسلوں میں ملتی ہے۔ لوگوں نے اس سے یہ باطل نتیجہ اخذ کیا کہ ایک عام شخص بھی سماع، حبس دم اور ذکر خفی اور ذکر بالجہر جیسی چند نفسیاتی جسمانی مشقوں کی مدد سے اس صوفیانہ واردات پر عبور حاصل کر سکتا ہے۔

صوفی کا حتمی اور اصل مقصد فنا للبقا ہے۔ جس کا تقاضا ہے کہ شخصیت ایک پوری تقلیب نو کے عمل سے گزرے اور یہ فقط چند مخصوص اور منتخب لوگوں کیلئے ممکن ہے۔ حال اور وجد جیسی کیفیت ایک مخصوص ترنگ سے لے کر مکمل بے ہوشی تک جیسی حالتوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اور اجتماع سماع میں عام شخص بھی اس کا تجربہ کر سکتا ہے۔ اگرچہ یہ کیفیات بھی کسی کو حقیقت مطلق کے ساتھ اتصال کا احساس دلا سکتی ہیں لیکن یہ اصل صوفیانہ وارداتیں نہیں ہیں۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ لوگوں میں مقبول اور عوام الناس کی کے لیئے قابل رسائی کی بیعت دراصل سلسلے کے اخلاقیاتی پہلوؤں کے حوالے سے تھی۔ اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ تمام مومنوں کیلئے اس پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے تاکہ تقوے کی ظاہر شکل کی شرائط پوری ہو سکیں۔ مختصر یہ کہ چشتیوں نے اپنی اخلاقیات اور تبلیغ کی بنیادیں مندرجہ بالا مسلمات پر رکھیں۔ یعنی غربت، عدم تشدد، حکومت سے لاتعلقی اور غیر مسلموں کے ساتھ رواداری کا

سلوک۔ غربت سے چشتیوں کی مراد وہ نہیں جسے صوفی کی عالمگیر بے غرضی کا اصول کہا جاسکتا ہے۔ غیر مسلموں کے ساتھ رواداری کا سلوک بھی غیر مسلم اکثریت کے ہندوستان میں عین فطری تھا اور بالاخر اس پروگرام کو بھاری کامیابی ملنا تھی۔ چشتیوں کے اصول معاشرے کے کاروباری اور صنعت وحرفت سے وابستہ طبقات میں سرایت کر گئے۔ چشتیوں نے مختلف سماجی اور مذہبی گروپوں کے نمائندوں سے تعاون کا رویہ اپنایا۔ انہوں نے مقامی آبادی کے تصورات، امیج اور زبانوں کو اپنے ہاں مناسب جگہ دی۔ ان کے اس رویے نے وہ ماحول پیدا کیا جو چودھویں سے لے کر سولھویں صدی تک جنوبی ایشیا میں موجود عوامی مخلوط کلچر کی بنیاد بنا تھا۔

پاکپتن کا درویش

کسی مسلمان ولی کی درگاہ یا خانقاہ کے بڑے شہروں یا بادشاہوں کے دارالحکومتوں سے فاصلے کا تعلق اس کی ولایت کی نوعیت کے ساتھ یقینی طور پر موجود ہے۔ داتا صاحب اور چشتیہ سلسلے کے پانچ شیوخ میں سے تین، بڑے شہروں کے اولیا ہیں۔ ان کی برکات عالمگیر ہیں اور ان کا کسی مخصوص گروپ یا محرک کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ کلی سماجی ماحول کے اولیا ہیں۔ سلطان سے گدا تک سب انہیں مانتے ہیں۔ ان کا تعلق پوری زندگی اور اس کے تمام واقعات سے ہے۔ ان کی ولایت مخصوص نہیں بلکہ عمومی ہے۔ چھوٹے چھوٹے مقامی تغیرات کو چھوڑ کر ان کی وجہ ارادت کے بنیادی ساختی اجزا مستحکم اور مشترکہ ہیں۔ بعض اوقات حیات کی گہما گہمی میں کسی صوفی یا ولی کے ساتھ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ وابستہ خصائص چنیدہ اور منتخب ہو جاتے ہیں۔ اس کی برکات بھی عمومی نہیں رہتیں۔ اس کے مسلک میں مقامی اور ذیلی اشکال باہم مل جاتی ہیں۔

جنوبی ایشیا کے صوفیوں میں مرکز گریز رجحانات کا آغاز خواجہ معین الدین سے ہوا۔ یہ اور بات ہے کہ تزویری اہمیت کے حامل اجمیر کو کچھ بہت زیادہ دور افتادہ مقام قرار دینا مشکل ہے۔ صوفیا کی اگلی نسل یعنی بابا فرید، بہاؤالدین ذکریا ملتانی، جلال الدین تبریزی اور جلال الدین سرخ پوش بخاری نے بادشاہ کے مراکز یعنی لاہور، دہلی، آگرہ اور فتح پور سیکری جیسے شہروں سے اور زیادہ فاصلوں پر ڈیرے لگانا شروع کئے۔ پنجاب یا بنگال میں شریعت کی عملداری، صوفی سلسلوں کا انضباط اور ماضی کی ہمہ گیر زبان فارسی سب کمزور ہوئے اور ساتھ ہی ساتھ اسلامیانے کا جذبہ بھی سرد پڑنے لگا۔ غیر مسلم آبادی کے سمندر میں رہنے والے صوفیا کی مجبوری تھی کہ وہ اشرافیہ کی زبان فارسی کو چھوڑ کر مقامی لہجے اور محاورے اپنائیں۔ روحانی شاعری کیلئے مقامی ادبی قواعد کی مطابقت اختیار کریں اور لوگوں

میں مقبول دھنوں پر گیت لکھیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی مقامیت عام لوگوں کے مترادف اور انکے ساتھ مخصوص تھی۔ ان صوفیا کو بطور بنیاد جو کلچر اختیار کرنا پڑا وہ اپنی نوعیت میں کلاسیکی اور شہری نہیں تھا۔ اور اسی لئے دارالحکومتوں کے مزاج سے مختلف بھی۔

ہندوستان کی جغرافیائی حدود کے ساتھ بسنے والے صوفی مدت سے مثنوی، غزل، رباعی اور قطعے جیسی کلاسیکی شاعری کی اصناف برت رہے تھے۔ رفتہ رفتہ انکی جگہ دوہا، پد اور سورٹھ نے لے لی۔ اسی طرح انکی شاعری میں بارہ ماسے، چرخی نامے اور چکی نامے مقبول ہوئے۔ صوفیانہ شاعری میں پنجابی کافی، سندھی وائی اور بلوچی جمجمہ بھی اسی شعوری کوشش کا نتیجہ ہے۔ مختصراً یہ کہ صوفیا کو اپنے مقاصد کے لئے اصناف کے حوالے سے ایک قطعاً نیا تناظر اختیار کرنا پڑا۔

صوفیا اصلاً فارسی میں لکھتے تھے۔ بعدازاں انہیں ذولسانی ہونا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ پاک و ہند کے جدید ادبی ماخذوں اور روایتوں میں ہر کہیں جنوبی ایشیا کے یہ صوفی کھڑے ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر پنجابی، اردو، پشتو، سندھی، گجراتی، کشمیری اور بلوچی ادب کے بنیادی کام بالترتیب تیرہویں صدی کے بابا فرید، پندرہویں صدی کے محمد گیسودراز، سولہویں صدی کے بایزید انصاری، قاضی کا دن، محمد جیوجان، حبہ خاتون اور اٹھارہویں صدی کے جان درک کے ساتھ منسوب کئے جاتے ہیں۔ خیال رہے کہ ان میں سے ہر ایک کو کسی نہ کسی سطح پر صوفی یا ولی مانا جاتا ہے۔ (1)

اپنی تبلیغ میں صوفیا نے دو باتوں پر زور دیا۔ یہ لوگوں کو وحدت اور ایک خدا پر ایمان کی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتے رہے کہ اسلام اور دیگر مسالک کا فرق محض رسوم و رواج کا ہے اور اسی لیے سطحی ہے۔ جنوبی ایشیا کی بھگتی شاعری میں اس طرح کے ادعا بار بار دہرائے جاتے ہیں کہ صوفی ہندو ہوتا ہے اور نہ ہی مسلمان اور اس کے لیے علما کی قائم کردہ ظاہری رسوم کی پابندی ضروری نہیں ہوئی۔ بعدازاں اس طرح کے ادعا صوفیانہ شاعری کی روایت میں شامل ہو گئے اور بالاخر پنجاب کے صوفی شاعر خواجہ غلام فرید (1901ء - 1841ء) کی کافیوں کی صورت مجتمع ہوئے (2)۔ غلام فرید نے اپنا منظوم کلام سرائیکی میں لکھا۔ اس شاعری میں ملنے والے خیالات کو نظم کرنے کا آغاز ازمنہ وسطیٰ میں ہوا اور پنجابی اور سندھی شاعران مضامین کو باندھتے چلے آئے۔ اپنے اشعار کو صوفیانہ

استعجابیہ کلمے ہو(4) پر ختم کرنے کے حوالے سے معروف سلطان باہو نے صوفیا کے متعلق لکھا:

نہ او ہندو نہ او مومن
نہ سجدہ دین مسیتی ہو
دم دم دے وچ
دیکھن مولا مولا
جنہاں جان قضا نہ کیتی
ہو

عظیم پنجابی صوفی شاعر بلھے شاہ اسی بات کو زیادہ کھلے انداز میں یوں بیان کرتا ہے:

ہندو نہ ناں ہی
مسلمان
بے ترنجن تج ابھیمان
سنی ناں ہی ناہم شیعہ
صلح کل مارگ لیا

سندھی صوفی سچل سرمست (1829ء -1739ء) سرائیکی کے ایک سورٹھ میں اسی بات کو قدرے بدلے ہوئے انداز میں پیش کرتا ہے:

جہیں دل پیتا عشق
داجام
سودل مست و مست
مدام
دین مذہب رہندے
کتھے
کفر کتھاں اسلام

تاہم اس سارے عمل کو لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے اور نہ ہی اسے بنیاد بنا کر صوفیا اور اولیا کی بالائے مذہب طرز حیات کے متعلق استخراج کرنا چاہیے۔ خود اپنے ادعا کے برعکس سلطان باہو، بلھے شاہ اور سچل سرمست باقاعدہ مساجد میں جانے والے اور تمام

احکام شریعت پر عمل کرنے والے پرہیز گار مسلمان تھے (5)۔ ایک بات اور بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ مقامی تمدن اور روایت کے کچھ پہلو اپنانے اور نسلی اور علاقائی روایات کو اپنے ہاں جگہ دینے اور سادگی اور مقامیت میں ڈھلنے کے باوجود صوفیا نے کبھی تصوف کے مرکزی دھارے سے انحراف نہیں کیا جو اپنے جواز کیلئے قرآن اور سنت پر انحصار کرتا ہے۔ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ پرانی داستانیں اور جدید قیاس آرائی اپنی جگہ لیکن صوفیا نے شاید ہی کبھی مواحدین کا راستہ اختیار کیا ہو جن کے لیے رام اور رحیم کی عبادت میں کچھ فرق نہیں۔ مقامی اولیا نے جن لوگوں کے درمیان زندگی بسر کی اور جنہیں تبلیغ کرتے رہے انہوں نے اپنی بہترین صلاحیتوں کے مطابق انہیں بلند و برتر مقام دیا۔ یہ لوگ اپنے آباؤ اجداد کے قواعد اور مقامی رسوم کے عین مطابق ولی پر اپنی عقیدت کے خوش نظر رنگ چڑھاتے رہے جن کا اسلام کے اصولوں سے شاید ہی کوئی تعلق تھا۔

ہند فارس تمدن مختلف بادشاہتوں کے دارالحکومتوں میں خوب پھلا پھولا۔ اس کی شاخیں نکلیں اور یہ برصغیر کی وسعتوں میں پھیل گئیں۔ ہند فارس تصوف کے منبع سے نکلنے والے دھارے اس سرزمین پر پہلے سے موجود چشموں کے ساتھ گھلے ملے اور انہیں مقامی مٹی نے جذب کیا اور یوں جنوبی ایشیا کے ثقافتی منظر نامے میں رنگا رنگ تبدیلیاں آئیں۔ان اثرات کے ہندوستانی مٹی میں ایسی گہرائی تک سرایت کر جانے اور مقامی طبقات کو متاثر کرنے کی ایک حیران کن مثال شیخ فریدالدین مسعود المعروف بابا فرید کی ادبی اور صوفیانہ سرگرمی ہے۔ چشتیہ سلسلے کے اس تیسرے عظیم شیخ نے اپنی زندگی کا زیادہ تر حصہ دورافتادہ اور غیر آباد اجودھن میں گزارا جسے اسی باعث پاکپتن کہا جانے لگا۔ اس نسبتی نام کی مماثلت ہندو تیرتھ کے ادبی معانی کے ساتھ نہایت معنی خیز ہے۔ شیخ فرید کم و بیش لفظی معنوں میں ولایت کا واسطہ بنے اور انہوں نے اپنے ممتاز مرشد قطب الدین بختیار کاکی کی برکات اپنے مرید نظام الدین اولیا کو پہنچائیں جو خود بھی کچھ کم معروف نہیں۔ آپ نے مبنی برمتانت تصوف کا محترم اور معزز انداز بدلا اور مست مجذوبوں سے متاثر ہوئے۔ شائد اسی لیے وہ لوگوں کے نزدیک مثالی وسیلہ اور تارک الدنیا زاہد کا نمونہ بنے۔ آپ نے اپنا انداز فکر اپنے ایک فارسی شعر میں یوں بیان کیا:

خواہم کہ ہمیشہ در ہوائے تو زیم

خاکے شوم و بہ زیر پائے تو زیم
مقصود من بندہ ز کونین توئی
از بہر تو میرم ز برائے تو زیم

برصغیر کے پیمانوں پر بھی ناپا جائے تو اولیا کے سوانحی ادب میں شیخ فرید کے متعلق معلومات اور کہانیاں بہت بڑی تعداد میں ملتی ہیں اور یہ انکے مسلک کی غیر معمولی مقبولیت کے سبب ہے۔ سب سے پہلے تو امیر حسن سجزی اور امیر خورد کے ملفوظات ہیں جن کا ذکر پہلے بھی آ چکا ہے۔ ان لوگوں نے سالوں نظام الدین اولیا سے اپنے مشہور مرشد کے متعلق سنا اور قلم بند کیا۔ ''سیر الاولیا'' کی تفصیلات بالخصوص قابل ذکر ہیں کیونکہ اسکے مصنف امیر خورد کا باپ اور دادا دونوں شیخ فرید کے مرید تھے۔ خود مصنف بھی سالوں شیخ فرید کی صحبت میں رہا۔ اوائل زمانے کی اور نسبتاً معتبر جمالی کمبوہ کی سیر العارفین سے لے کر متاخرین میں سے ''اخبار الاخیار'' اور غیر مصدقہ محمد غوثی شطاری کی، گلزار ابرار، اور علی اصغر کی ''جواہر فریدی'' تک اولیا کے متعلق تمام بڑے تذکروں میں بابا فرید کی زندگی کے واقعات اور انکے اقوال ملتے ہیں(6)۔

شیخ فرید جنوبی ایشیا کے اولیا کی نئی نسل کے نمائندے تھے جو برصغیر کی دھرتی کے لوگ تھے۔ ان کے دادا (7) کابل سے ملتان آئے اور اسے کھتوال کے چھوٹے سے قصبے کا قاضی مقرر کیا گیا۔ یہیں 1175ء میں مستقبل کا یہ ولی پیدا ہوا اور اس نے اپنا بچپن بھی یہیں گزارا۔ ان کی والدہ کرسوم (کلثوم) بی بی خاصی پرہیز گار خاتون تھیں لیکن تعلیم کے متعلق ان کے خیالات قدرے عجیب اور غیر معمولی سے تھے۔ بچپن میں فرید پر سب سے گہرا اثر اس خاتون نے مرتب کیا۔ ''فوائد الفواد'' میں اس خاتون کی کرامات اور دعا کے مستجاب ہونے کے حوالے سے ایک کہانی ملتی ہے۔ ''ایک رات ایک چور گھر میں داخل ہوا مگر مشغول نماز اس عورت سے پھوٹتی روشنی کے سبب اندھا ہو گیا۔ چور پچھتایا اور اس نے کرسوم بی بی سے التجا کی کہ اس کی بینائی کی بحالی کیلئے دعا کریں۔ خاتون کی دعا سے چور کو بینائی ملی۔ اس نے اسلام قبول کیا اور قابل رشک زندگی گزارنے لگا''۔(امیر حسن 1992:221ء)

لگتا ہے کہ ازمنہ وسطیٰ میں کھتوال کے باسی کچھ زیادہ خوش عقیدہ نہیں تھے۔ انہوں

نے فرید کے مذہبی جوش و خروش کو دیکھتے ہوئے ان پر قاضی بچہ دیوانہ کی پھبتی کسی۔ بہر کیف اسی دور میں مستقبل کے مشہور فارسی صوفی اور بنگال کے ولی جلال الدین تبریزی کا گزر اس قصبے سے ہوا۔ اس نے دریافت کیا کہ آیا قصبے میں کوئی صوفی موجود ہے۔ تب لوگوں کے بتانے پر جلال الدین فرید سے ملنے گئے اور اپنے ساتھ ایک انار بطور تحفہ لیتے گئے۔ نوجوان فرید روزے سے تھے۔ انہوں نے انار کھانے سے انکار کر دیا۔ تاہم انار سے ایک دانہ گرا جو فرید نے افطار کے بعد کھایا۔ جونہی یہ دانہ انکے لبوں سے مس ہوا انہیں پہلا صوفیانہ تجربہ اور بیان ملا۔ یہاں نوجوان خواجہ معین الدین کی روحانی بیداری کی کہانی کو ذہن میں لانا بہتر ہو گا جنہوں نے ایک مجذوب کے پیش کردہ تل کھائے تھے۔ اور فرید برسوں پچھتاتے رہے کہ انہوں نے پورا انار کیوں نہ کھالیا کہ شاید تب انہیں ہونے والا تجربہ زیادہ کلیت کا حامل ہوتا۔

تاہم بعدازاں قطب الدین بختیار کاکی نے انہیں یہ کہہ کر تسلی دی کہ اسی ایک بیج میں ولی کی برکات موجود تھیں اور وہی انکی قسمت کا ٹھہرا۔ (حمید قلندر 1959:219ء)

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خود انکے مریدوں نے دریافت کیا تو شیخ فرید نے تاکیداً کہا کہ پیش کیا گیا انار پورا کھانا چاہیے کہ خدانخواستہ مقدس دانہ رہ نہ جائے۔

اٹھارہ برس کی عمر تک گھر پر تعلیم پانے کے بعد وہ ملتان چلے گئے تاکہ اس سلسلے کو جاری رکھا جا سکے۔ تیرہویں صدی میں پنجاب کا یہ قصبہ سہروردیہ مسلک کا گڑھ تھا اور سلسلے کے سربراہ بہاؤالدین ذکریا ملتانی کی ولایت میں شامل تھا۔ جیسا کہ بالعموم ہوتا ہے بابا فرید کی خوش قسمتی سے وسط ایشیا سے دہلی کو جاتے قطب الدین بختیار کاکی کا گزر ملتان سے ہوا۔ سہروردیہ مسلک کے بانی کے ساتھ ان کے تعلقات کشیدہ تھے اور وہ جلد از جلد ملتان سے نکل جانا چاہتے تھے۔ سرائے خلوائے کے نزدیک واقع ایک مسجد میں ہونے والی مختصر ملاقات کے نتیجے میں یہ دو عظیم بزرگ پیری مریدی کے تعلق میں بندھے۔

ان حالات کو چشم تصور سے دیکھنا مشکل
نہیں جب یہ ملاقات ہوئی اور
اسی سال یعنی 1193ء میں چشتیہ سلسلے
کا بانی دلی کی حدود میں پہنچ گیا۔ مسلسل

روزوں سے نحیف الجھے بالوں والا ایک
نوجوان ایک مسجد کے کونے میں بیٹھا
اسلامی قانون کی کتاب 'نافع' پڑھ رہا
ہے اور دزدیدہ نگاہوں سے ایک معمر
شخص کو بھی دیکھ لیتا ہے جس نے سفری
جبہ پہن رکھا ہے اور ولائتی انداز کی ٹوپی
میں سے سرمئی ہوتے ہوئے بالوں کی
ایک لٹ باہر لٹک رہی ہے۔ نماز سے
فارغ ہو کر اجنبی مڑا اور نوجوان سے
پوچھنے لگا کہ وہ کیا پڑھ رہا ہے۔
نوجوان نے دھیمے لہجے میں جواب دیا،
''نافع ہے۔'' اچھی تعلیم و تربیت کے
حامل نوجوان سے توقع کی جاتی ہے کہ
وہ اپنے سے بڑے شخص کے سوال کا
جواب آنکھیں جھکا کر اور دھیمی آواز
میں دے گا۔ نو وارد نے شفقت بھرے
لہجے میں کہا، ''اللہ کرے تمہیں اس کے
مطالعے سے نفع ہو۔'' اور پھر جانے
کی تیاری کرنے لگا۔ فرید کے ذہن
میں ایک جھماکا ہوا جسے صوفیا اشراق
کہتے ہیں۔ نوجوان جھپٹ کر آگے
بڑھا اور اجنبی کے سامنے جھک کر کہنے
لگا

مقبول تو جز مقبل جاوید نہ شد
وز لطف تو ہیچ بندہ نومید نہ شد

(حمید قلندر 1959:220ء)

مسجد میں ہونے والی اس ملاقات نے فرید کا مقدر بدل دیا۔ ملتان کے مدرسے میں وقت سے پہلے تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنے مرشد کی خدمت میں حاضری دینے کیلئے وہ دہلی چلے گئے۔ یہاں وہ بیعت ہوئے اور مہرولی میں واقع قطب الدین بختیار کاکی کی خانقاہ میں بیس برس مقیم رہے۔ محولہ بالا احیا کے معاملے میں خواجہ معین الدین دہلی آئے تو بابا فرید کو بھی ان سے ملاقات کا موقعہ ملا۔ مسلسل روزوں سے نحیف فرید کو دیکھ کر خواجہ نے کہا، ''قطب الدین اس غریب کو ابھی اور کتنا پچھتاوے کی آگ میں جلاؤ گے۔'' (نظامی 1955:91ء)

صوفی مسالک کی اخلاقیات کے مطابق سلسلے کا بڑا بالعموم اپنے سے فوراً چھوٹے سے سلسلے کے ابتدائی مراحل میں موجود شخص سے گفتگو نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ واقعہ ایک اور طرح سے بھی ملتا ہے۔ خواجہ نے فرید کے جذبے کے ساتھ انصاف کیا لیکن پھر بختیار کاکی سے ہی مخاطب ہوئے، ''بابا فرید ایک نسلی عقاب تمہارے ہاتھ لگا ہے جو سوائے فردوس بریں کے مقدس درخت کے کہیں اپنا گھونسلا نہیں بنائے گا۔ فرید وہ چراغ ہے جو درویشوں کے سلسلے کو منور کرے گا۔'' (نظامی 1955:21ء)

اسکے بعد فرید کو وہ اعزاز ملا جو چشتیہ سلسلے میں بے نظیر ہے۔ انہیں نہ صرف ان کے پیر نے نوازا بلکہ پیر کے مرشد نے بھی۔ بعدازاں امیر خورد نے سیرالاولیا میں اس واقعہ کے یکتا ہونے کا ذکر کیا:

بخشش کونین از شیخین شد در باب
تو
بادشاہی یافتی زایں بادشاہان
زمیں

(امیر خورد 1978:72ء)

دلی میں عارضی قیام کے ابتدائی سالوں میں ہی انکا مجاہدوں کا ذوق وشوق واضح ہونے لگا جو اس سلسلے کے دیگر پیشروؤں میں ملتا ہے اور نہ ہی جانشینوں میں۔ چشتی اپنے مزاج میں معتدل صوفی تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ زہد کی شدت تکبر کا سبب بنتی ہے اور یہ امر خدا

اور اس کے بندے کے درمیان رکاوٹ بنتا ہے۔ ہر چند کہ چشتیوں نے صوفیوں کیلئے ناگزیر ضبط نفس کی حوصلہ افزائی کی لیکن معقول کی حدود میں رہنے کی تاکید کرتے رہے۔ انکا نقطہ نظر تھا کہ پر مشقت مجاہدوں کی انتہا رب کریم اور انسانی فطرت دونوں کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، مذہبی قانون کی پابندی نہیں ہو پاتی، اور نتیجتاً، بے کار کے تجسس کو دعوت دیتی ہے۔ علاوہ ازیں خود اذیتی کی حدوں کو چھوتا مجاہدہ سادھوؤں کے ساتھ منسوب کیا جاتا تھا اور ناتھوں کی نشانی تھا جنہیں صوفیا کے ادب میں مشترکہ طور پر جوگی کہا گیا۔ پنج آتش سمیت انکی تپسیا یعنی ریاضت کو صوفی تحریروں میں ہمیشہ منفی انداز میں دیکھا گیا۔ انہیں شک رہا کہ تپسیا مافوق الفطرت یعنی خدا کے مقابل قوتیں حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے۔

زاہد بننے کے بعد فرید نے کسی حد تک اپنے سلسلے کے اصولوں کی خلاف ورزی کی۔ بلاشبہ ان کے ساتھ منسوب کئے گئے ملفوظات ان کے روحانی استکمال پر کم اور جسمانی خود اذیتی کا ذکر زیادہ کرتے ہیں۔ تب کھلتا ہے کہ صوفیوں کا یہ کہنا درست تھا کہ اس طرح کے مجاہدے سادہ لوح لوگوں کو غیر ضروری طور پر متوجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ''گلزار ابرار'' اور ''جواہر فریدی'' شیخ فرید کی قلت خوراک کی کہانیوں سے بھرے پڑے ہیں اور لگتا ہے کہ سالوں انہوں نے عملاً کچھ نہ کھایا۔ پاکپتن کی درگاہ میں آپ کی باقیات میں سے ایک قرص چوبیں ہے۔ لکڑی کے اس گول تختے پر کھرونچے پڑے ہیں۔ روایت کے مطابق بھوک کی تکلیف بڑھ جاتی تو فرید اس پر دانت مارتے تھے۔ فرید کی اپنی شاعری میں اسطرح کا ایک اشارہ ملتا ہے کہ یہ لکڑی بعد کی ایجاد نہیں۔

ے فریدا روٹی میری کاٹھ کی لاون میری بھک
جنہاں کھادی چوپڑی گھنے سہن گے دکھ

فرید کی عرفیت گنج شکر ہے۔ اور اسکی بھی ایک خاص وجہ ہے۔ طویل روزوں کے دوران ایک دن بھوک مٹانے کیلئے انہوں نے منہ میں کنکر بھر لئے جو فوراً شکر کی ڈلیاں

بن گئے۔ پہلے پہل تو فرید کو یہ عمل شیطان کی ترکیب لگا لیکن پھر قطب الدین نے صناعی کا ایک شعر پڑھ کر انہیں تسلی دی:۔

سنگ در دست تو گوہر
گرد
زہر در کام تو شکر گرد

(امیر خورد 1978:67ء)

قطب الدین کو بھی اپنی عرفیت خوراک کے حوالے سے ہونے والے ایک معجزے کی بدولت ملی۔ قطب الدین کے ساتھ پیش آنے والے واقعے کا تعلق خمیری روٹی سے اور ان کے مرید کے ساتھ پیش آنے والے واقعہ کا تعلق شکر کے ساتھ ہے۔ ممکن ہے کہ دونوں معجزوں کا منبع ایک ہی یعنی بھوکے شخص کا وہم یا التباس سے ہو۔ شیخ فرید کی خوراک کی بات چلی ہے تو دیکھنا چاہیے کہ احوال الاولیا میں اسکے متعلق مفصل مواد موجود ہے۔ اس ولی کا گزارہ زیادہ تو کانٹے دار جھاڑی ڈیلے کے جنگلی پھلوں کے شوربے پر تھا جو انکے مرید چن لایا کرتے تھے۔ ایک دن جب یہ کھانا تیار کرنے کی ذمہ داری نظام الدین اولیا کی تھی تو انہوں نے شوربے میں ایک چٹکی نمک ڈالنے کی جسارت کی جو کہیں سے ادھار لیا گیا تھا۔ مریدوں کو کسی بھی طرح کا قرض اٹھانے کی سخت ممانعت تھی(4)۔ یہ بے ضرر سی فریب دہی بھی مرشد کی نگاہ سے نہ بچ سکی اور انہوں نے یہ شوربہ پھینک دیا۔

فرید اپنے لئے روزے کی مشکل ترین شکل صوم داؤدی پسند کرتے یعنی ایک دن کھاتے اور دوسرے دن روزہ رکھتے۔ افطار کے وقت شربت کا ایک پیالہ پیتے اور جو کی روٹی کا ایک ٹکڑا گھی کے ساتھ کھاتے۔ ۔ دیہی روایات کے مطابق یہ خوراک زنبیل سے نکلتی۔ خشک کدو سے بنا یہ برتن مرید آس پاس کے گھروں میں لے جاتے اور خیرات مانگتے۔ شیخ فرید نقد پر جنس کو ترجیح دیتے اور بظاہر یہی لگتا ہے کہ خانقاہ میں نمک اسی لئے موجود نہیں تھا کہ یہ پیسے سے خریدنا پڑتا تھا۔

صوم داؤدی سے بھی مشکل مکمل تنہائی میں رکھا جانے والا چالیس دن کا روزہ یعنی چلہ تھا۔ فرید نے کئی بار اپنے مرشد سے اس ریاضت کی اجازت مانگی لیکن نہ ملی۔ بعدازاں

غالباً اپنے ہٹ دھرم مرید کو سبق سکھانے کیلئے قطب الدین نے انکے لئے چلہ معکوس تجویز کیا چشتیوں میں ایسی ریاضت کچھ زیادہ مقبول نہ تھی۔ چلہ معکوس کے جواز پر نصیر الدین چراغ دہلی سے استفسار کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ'' اسکا ذکر شریعت کی کتابوں میں نہیں ملتا۔ (در کتب علم ظاہر ندیدم)''۔ (نظامی 1955:25ء)

بالکل یہی وجہ ہے کہ بعض ہندوستانی علما کو شیخ فرید کی ریاضتوں پر ہندوستانی یوگیوں کے اثرات نظر آتے ہیں۔ تاہم صوفیوں کے''فوائد الفواد'' جیسے ماخذ(10) میں درج ہے کہ میہانہ کے مرد بزرگ ابوسعید بن ابوالخیر نے دسویں صدی کے اواخر میں صلوٰۃ معکوس ادا کی۔ اٹھارہویں صدی میں شاہ ولی اللہ نے چشتیہ مسلک کے اس مجاہدے کا حوالہ دیتے ہوئے کہا،''اور چشتیوں میں ایک نماز صلوٰۃ معکوس پڑھی جاتی ہے۔ہمیں احادیث نبوی اور اقوال فقیہان میں اسکی سند نہیں ملتی چنانچہ ہم اس پر بحث نہیں کریں گے۔ اسکا جواز یا عدم جواز فقط خدا کو معلوم ہے۔''

(نظامی 1953:145ء)

چلہ معکوس کیلئے ایک مسجد،اس میں موجود کنواں اور اسکے کنارے درخت ضروری ہے۔ بابا فرید نے درخت کی شاخ سے رسہ باندھا اور دوسرا سرا اپنی ٹانگ سے منسلک کیا۔ پھر کنویں میں الٹے لٹک گئے۔ چالیس روز تک مکمل تاریکی میں وہ رات دن بغیر کھائے پیئے وہاں موجود رہے۔ وقتاً فوقتاً انہیں باہر کھینچا جاتا تاکہ مسجد میں نماز ادا کرسکیں۔ کچھ ماخذ اس امر کی گواہی دیتے ہیں کہ آپ کو دہلی میں چلہ معکوس کیلئے حالات میسر نہ آئے تو انہوں نے دارالحکومت کو چھوڑا اور کسی زیادہ بہتر مقام کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔

قطب الدین نے بادل نخواستہ اور چشم نمناک کے ساتھ اپنے اس مرید کو رخصت کیا اور جاتے ہوئے انہیں سجادہ، خرقہ، دستار، نعلین چوبیں اور عصا دیا جسے فرید بطور تکیہ اپنے سر کے نیچے بھی رکھ لیتے تھے(11)۔ دہلی سے رخصت ہوکر فرید نے اپنی آبائی زمین پنجاب کا رخ کیا۔ پہلے پہل وہ ایک چھوٹے سے قصبے ہانس میں رکے اور اپنے پہلے مرید جمال الدین ہانسوی کے گھر مقیم رہے۔ یہیں مسجد میں انکی ملاقات ازمنہ وسطیٰ کی مسلم تاریخ نویسی کے اینٹی ہیرو نوری ترک کے ساتھ ہوئی تھی جس کی سربراہی میں 1236ء میں قرا مطیوں نے شورش پھیلائی تھی۔ اپنے آدمیوں میں گھرے نوری ترک نے چیتھڑوں میں

ملبوس فرید کو دیکھااوران کے سامنے جھک گیا(12)۔ شیخ فرید کی طویل زندگی میں نوری ترک سے بھی زیادہ بڑے اور طاقتور لوگوں نے فرید کے سامنے گردن جھکائی لیکن عمر ضعیفی میں بھی ولی اکثر اس باغی کے گردن جھکانے کا ذکر کرتے رہے(13)۔

بابافرید ہانس سے اچ پہنچے اور وہاں کی ایک ویران مسجد حج میں ایک موذن کی مدد سے چلہ معکوس کرنے میں کامیاب رہے۔ فجر سے پہلے موذن رسہ کھینچ کر انہیں کنویں سے نکالتا تاکہ وہ وضو اور پھر نماز فجر ادا کرسکیں۔ درست طور پر معلوم نہیں کہ یہ ریاضت کتنا عرصہ جاری رہی۔ تاہم مبالغہ آرائی کے لیئے معروف ''جواہر فریدی'' کے علی اصغر نے یہ دورانیہ دس سال کا بتایا ہے۔ یوں حساب لگایا جائے تو بابا فرید کوئی 120 سال زندہ رہے۔ بہرکیف شیخ فرید کا چلہ معکوس چشتیہ سلسلے کی روایت بن گیا اور اسکے ساتھ وابستہ کہانیاں مدتوں سامعین سے داد وصول کرتی رہیں۔ پندرہویں صدی میں حضرت گیسودراز کے مریدین کو حیرت ہوئی کہ انکی آنکھوں سے خون اورمنہ کے راستے کھایاپیا کیوں نہ بہہ نکلا۔ حضرت گیسودراز نے بڑی معقولیت سے جواب دیا کہ ولی سوکھ کر ڈھانچہ ہو گئے تھے اور انکے ہاں یہ دونوں چیزیں موجود ہی کب تھیں کہ بہہ نکلتیں۔(حسینی 231)

فرید خود کو ریاضت میں گھلائے دیتے تھے کہ 1236ء میں بختیارکا کی دوران سماع انتقال کر گئے۔ سلسلہ یتیم ہو گیا اور فرید کو دہلی پہنچ کر اسکی سربراہی سنبھالنا پڑی۔ لیکن بڑے شہر کے شیخ کی زندگی ڈپلومیسی کے بعض آداب کی متقاضی ہوتی ہے اور اسے سیاست سے بھی کچھ شغف ہونا چاہیے۔ لیکن اس طرح کی نزاکتوں سے ناآشنا اور کسی حد تک قصباتی طبیعت کے حامل فرید کی طبع پر یہ سب گراں گزرتا تھا۔ اسی سال التتمش کی وفات ہوئی اور ترک فوجی اشرافیہ میں کشاکش کا آغاز ہوا۔ مرحوم سلطان کی بیٹی رضیہ کی تخت نشینی نے اس بے چینی کو اور بھی ہوا دی۔ کسی نہ کسی حد تک دہلی کی تمام خانقاہوں کا انحصار اشرافیہ کے عطیات اور حکام کی مذہبی پالیسی پر تھا۔ اس لیے یہ لوگ مجبور تھے کہ دربار کے کسی نہ کسی فریق یا شخص کا ساتھ دیں۔ ایسے معاملات میں تمام تر ناتجربہ کاری کے باوجود فرید نے بھانپ لیا کہ کشاکش طول پکڑتی ہے تو انکے لئے غیر جانبدار رہنا مشکل ہو جائے گا۔ چنانچہ انہوں نے سلسلے کی سربراہی چھوڑی اور، اس بار، ہمیشہ کیلیئے دہلی سے نکل گئے۔ ستلج کے کنارے آباد پرسکوت اور پرامن اجودھن میں بابا فرید نے اپنی زندگی کے

تقریباً تیس سال گزارے۔ اگر آج آپ بڑی سڑک پر لاہور سے ملتان جائیں اور تقریباً وسط میں یعنی ساہیوال پہنچ کر ہندوستانی سرحد کی طرف ہو جائیں تو تقریباً پچاس کلومیٹر کے بعد آپ آج کے پاکپتن اور سابقہ اجودھن میں پہنچ جائیں گے۔ یہیں دریا عبور کرنے کے مقام پر صدیوں پہلے بابا فرید کا کچا جھونپڑا تھا۔ اس جگہ ستلج خاصا چوڑا اور نقرئی نظر آتا ہے۔ کیکروں پر پھول کھلتے ہیں اور دور افق پر آہستگی سے بلند ہوتے پہاڑی سلسلے نظر آتے ہیں۔ یقیناً اجودھن کو مقام سکونت کے طور پر اختیار کرنے میں ان نظاروں کا ہاتھ بھی ہوگا۔ داتا گنج بخش، خواجہ معین الدین اور خود اپنے مربی و سرپرست کے برعکس شیخ فرید نے کبھی برصغیر کی سرحدیں عبور نہ کی تھیں اور یہاں ہندوستان میں بھی انکے سفر بہت تھوڑے تھے۔ انہوں نے خود کو دہلی، پنجاب اور افغانستان میں قندھار تک محدود رکھا(14)۔ چونکہ اوائل عمری کے سفر صوفی کی سوانح حیات کو دلکشی دیتے ہیں چنانچہ ارادت مندی کے جذبے نے انکے ساتھ بغداد سے غزنی تک کے سفر منسوب کئے لیکن یہ محض داستانیں ہیں اور انکی کوئی تاریخی حیثیت نہیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اس ولی کی زندگی کا آخری زمانہ مشرق وسطیٰ پر منگولوں کی فتح کا زمانہ ہے اور ایسے کسی بھی سفر کیلئے سازگار نہیں سمجھا جا سکتا۔

ملفوظات سے اندازہ لگایا جائے تو ازمنہ وسطیٰ کا اجودھن ہمارے آج کے پاکپتن سے کہیں کم دلکش تھا۔ ''ان پڑھ، گنوار، بھوت پریت کے قائل اور اولیا کو نہ ماننے والے سیاہ فام کافر قبائل اس خطے کے باسی تھے۔'' (حمید قلندر 1959:188ء)

بھلے یہ قبائل کیسے ہی گنوار تھے لیکن بابا فرید نے انہیں سدھارا۔ انہیں پورے جنوبی پنجاب کو احاطہ اسلام میں لانے کا اعزاز یونہی نہیں دیا جاتا۔ اس علاقے کا فطری ماحول بھی کچھ ایسا خوشگوار نہ تھا(15)۔ اجودھن کے گرد پھیلا صحرا سانپوں اور جنگلی جانوروں سے بھرا پڑا تھا (پاکپتن کو اسکے یہ موجودہ ہریالے مناظر نوآبادیاتی عہد میں کھدنے والی نہروں کے طفیل میسر آئے)۔ بابا فرید کی ماں کرسوم بی بی کو قصبے کے نواح میں جنگلی جانوروں نے ہلاک کر دیا۔ اور خود بابا فرید ایک زہریلے سانپ کے ڈسنے کے باعث مدتوں صاحب فراش رہے۔

جیسا کہ خواجہ معین الدین کے مناقب سے بھی پتہ چلتا ہے احوال الاولیا میں ولی کو اپنے کام کی تکمیل میں ہمیشہ مخالف قوتوں کے ساتھ نبردآزما دکھایا جاتا ہے جو جادوٹونہ کی

بھی ہو سکتی ہیں اور تاریخی بھی۔ اگرچہ اجودھن میں زیادہ تر کافر قبائل آباد تھے لیکن مسلمانوں کی ایک چھوٹی سے کمیونٹی بھی موجود تھی۔ انہوں نے نئے ولی کو تعصب کی نگاہ سے دیکھا۔ مقامی قاضی کو شیخ فرید کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے حسد ہوا تو اس نے انکے اہل خانہ کے ساتھ سختی کا برتاؤ کیا اور ملتان کے علما سے انکے خلاف فتویٰ لے آیا۔ یہ سب کچھ بے سود رہا تو اس نے کرائے کا ایک قاتل بھیجا۔ شیخ فرید بروقت خبردار ہوئے اور بچ نکلے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مقامی جادوگروں کے جادو ٹونوں کے سبب آپ طویل عرصہ علیل رہے۔ خوش قسمتی سے نظام الدین اولیا اور شیخ فرید کے بیٹوں میں سے ایک نے آٹے سے بنی جادوئی گڑیا ڈھونڈ کر اسے بے اثر کر دیا۔ جادوگر نے اس میں گھوڑے کے بال بھر کر سوئیاں چبھو دی تھیں تا کہ معتوب دم گھٹنے اور شدید درد کے باعث مر جائے۔ اس معاندانہ ماحول میں بھی شیخ فرید کو وہ ذہنی سکون اور مسرت جیسی نعمتیں میسر آئیں جس کی انہیں دیر سے تلاش تھی:

از حضرت تو سہ چیز می خواہم
وقت خوش آب دیدہ و راحت
دل

(حمید قلندر 1959:224ء)

ولی نے خدا سے آنسوؤں کی خواہش کی ہے جنہیں رقت قلب کے چشتی تصور میں اہم مقام حاصل ہے۔ چشتیوں کے ہاں تارک الدنیا زہد اور لوگوں کے احساسات سے لاتعلق رہنے کو زیادہ مثالی رویہ نہیں سمجھا جاتا۔ اس مسلک کے اراکین سے حساس دل اور تناقصات زمانہ و دنیا پر محزوں رہنے کی توقع کی جاتی ہے۔ یہ حزن تباہ کن نہیں تھا بلکہ شیریں و گداز تھا۔ یہ حزن احتجاج یا غصے کو جنم نہیں دیتا بلکہ خدا کی رضا کے سامنے جھکنے پر مائل کرتا ہے۔ چشتیوں کے ہاں اس کیفیت کو نفسی علاج کی سی حیثیت حاصل ہے۔ محزوں اور تشفی دینے والے کے درمیان آنسوؤں کا اشتراک اس نفسی طرز کار میں خاص کردار ادا کرتا ہے۔ سلسلہ چشتیہ میں مومن کی ضروریات کی تفہیم خالصتاً انفرادی بنیادوں پر کی جاتی ہے۔ لوگوں کے ہجوم شیخ فرید کے پاس آتے تو وہ انہیں ہمیشہ کہتے،''ایک ایک کر کے آنا بہتر ہے تا کہ نظر بد نہ لگے۔'' اجودھن میں وہ حلقہ وجود میں آیا جس نے چشتیہ سلسلے کی

بعد کی تشکیل پر فیصلہ کن اثر ڈالا۔ زیادہ ترقی یافتہ زیریں ڈھانچے کے حوالے سے یہ صوفیا کے دیگر سلسلوں کی خانقاہوں سے بہتر ثابت ہوا۔ شیخ فرید نے قصبے کی مسجد کے قریب کچی اینٹوں سے ایک گھر بنایا۔ اس میں ایک بڑا کمرہ یعنی جماعت خانہ تھا جہاں مرید اور ملاقاتی پڑھتے، عبادت کرتے اور سوتے تھے۔ صرف بابا فرید کے پاس اپنا ایک الگ حجرہ تھا جہاں انکی چار پائی کھڑی رہتی اور پاس جائے نماز بچھی رہتی۔

تنظیمی اعتبار سے جماعت خانہ کمیون کی طرح تھا۔ ایندھن لانے، کھانا پکانے، کپڑے اور برتن وغیرہ دھونے کا کام مریدین باری باری کرتے تھے۔ اس طرح کے کاموں کے لیے کوئی ملازم نہیں رکھا گیا تھا۔ اسی کمیون کا چیف مینجر آپ کا داماد بدرالدین اسحاق تھا جو بعد ازاں آپ کا خلیفہ بھی بنا۔ وہی مہمانداری اور تعویذ لکھنے کا کام بھی کرتا۔ دوسرے خلیفہ جمال الدین ہانسوی کا ذکر اوپر بھی آ چکا ہے۔ وہ ایک مالدار حکومتی عہدیدار ہوا کرتا تھا۔ اسے شاعری کا خداداد ملکہ حاصل تھا۔ اس نے آپ کی مریدی میں آنے کے لیے اپنی ملازمت کو خیر باد کہہ دیا تھا۔ ایندھن اور اشیائے خورونوش کی فراہمی اس کی ذمہ داری تھی۔ شیخ فرید نے اسے خلافت ناموں پر دستخط کی ذمہ داریاں بھی سونپ رکھی تھی۔ اس اعتبار سے وہ آپ کا روحانی معتمد بھی تھا۔ بہشتی اور دھوبی کی ذمہ داری امیر خورد کے دادا سید کرمانی کے پاس تھیں جو پہلے بہت امیر کبیر تاجر ہوا کرتا تھا۔ نظام الدین اولیا کی مستقل رہائش دھلی میں تھی لیکن وہ اجودھن آتے تو باورچی کے فرائض سرانجام دیتے۔ لیکن شیخ اس کی خوشگوار صحبت اور عالمانہ گفتگو کو زیادہ ترجیح دیتے۔ وہ جماعت خانے کا واحد باسی تھا جسے چار پائی پر سونے کا اعزاز حاصل ہوتا باقی سب لوگ، بلاامتیاز عمرومرتبہ، فرش خاک پر سوتے تھے۔

جماعت خانہ ملاقاتیوں کے لئے نصف شب تک کھلا رہتا اور شیخ سے ملاقات پر بھی کوئی پابندی نہ تھی۔ ملاقاتیوں کی اکثریت گردونواح کے دہقانوں کی ہوتی جو تعویذ لینے کے لیے حاضر ہوتے تھے۔ دیگر خانقاہوں کے برعکس شیخ فرید تعویذ کے پیسے نہ لیتے تھے اور حاضر ہونے والے فقط اجناس وغیرہ کا نذرانہ پیش کرتے۔ نظام الدین اولیا نے ان دنوں کو یاد کرتے ہوئے ذکر کیا کہ ایک بار انہیں تعویذ لکھنا پڑے تو انہوں نے شیخ کی ریش مبارک سے گرنے والے بال کو باندھا(16)۔

ملاقاتیوں کی ایک اور قسم بھی تھی۔ بیمار شفاء بخشی کی امید میں حاضر ہوتے اور کچھ لوگ امان کے لیے بھی آتے۔ شیخ ان لوگوں کا خاص خیال کرتے اور ان میں سے ہر کسی کے حالات مفصل دریافت کرتے۔ زیادہ تر کی مدد دعا اور روحانی قوت سے کرتے لیکن انہیں عملی معاونت اور حکومتی اہلکاروں کے پاس سفارش سے بھی انکار نہیں تھا۔ جمالی نے گورنر کے زیرِ عتاب آنے والے ایک تحصیل دار کا واقعہ بیان کیا ہے۔ شیخ کو بھی شبہ تھا کہ تحصیل دار اپنے اختیارات کے ناجائز استعمال میں ملوث رہا ہے لیکن آپ نے گورنر اجودھن کے پاس سفارشی رقعہ بھجوایا۔ سفارش کارگر نہ ہوئی تو تحصیلدار نے اپنی ناخوشی کا اظہار کیا۔ تب شیخ نے اسے بتایا ''میں نے گورنر سے درخواست کر دی تھی لیکن اس نے توجہ نہ دی۔ ممکن ہے کہ تم نے بھی اپنی جگہ کم نصیبوں کی درخواست مسترد کر دی ہو۔ تحصیلدار پچھتایا اور اس نے وعدہ کیا کہ آئندہ وہ بہتر رویے کا مظاہرہ کرے گا۔ (نظامی 1955:51ء)

ملاقاتیوں کا آخری اور مشکل ترین گروہ آوارہ گرد درویشوں اور قلندروں کا تھا۔ انہیں بالعموم روحانی برتری کا دعویٰ ہوتا تھا۔ مسالک کی اخلاقیات کا تقاضا تھا کہ ان کا استقبال نہایت گرمجوشی سے کیا جائے، انہیں بہترین سہولتیں فراہم کی جائیں اور ضروری ہو تو بچا کر کچھ نہ رکھا جائے۔ احوال الاولیاء کے ادب سے پتا چلتا ہے کہ اپنے روحانی بھائیوں کی خدمت کے لیے سدا مالی تنگی کے شکار اولیاء کو اپنی جائے نماز اور بیوی کی چادر تک فروخت کرنا پڑی۔ اس قبیل کے بعض مہمانوں اور ملاقاتیوں کا رویہ بہت زیادہ تنگی طبع کا سبب بنتا۔ ایک بار ایک قلندر ولی اللہ کے حجرے میں داخل ہوا اور سجادے پر بیٹھ کر نشہ تیار کرنے لگا۔ بدرالدین اسحاق نے اسے سجادے کی بےحرمتی سے باز رکھنا چاہا تو اس نے مارنے کو کشکول اٹھالیا۔ شیخ فرید نے فوراً اپنے مرید کی طرف سے معافی مانگی کہ وہ آداب مہمانداری اور بردباری دونوں سے تہی ہے۔ مغرور اور متکبر اجنبی نے بتایا کہ وہ ایک مرتبہ کشکول اٹھالے تو پھینکے بغیر نہیں رہ سکتا۔ شیخ نے کہا،'' تو اسے سامنے دیوار پر مارو۔'' تب اس قلندر نے کشکول گھما کر دیوار پر دے مارا اور دیوار گر گئی۔ تب اس قلندر کا غصہ ٹھنڈا ہوا۔ (حمید قلندر 1959:131ء)

ہمیشہ کی طرح اس بار بھی شیخ نے انسانی کمزوریوں کے لئے بے پناہ برداشت اور

انکساری کی تلقین کرنے والے چشتی اصولوں سے رہنمائی حاصل کی (17)۔ اس نے تنازعوں اور خواہشات میں بٹے لوگوں کی تسکین اور تزکیئے کو اپنا مشن قرار دیا۔ جب ایک مرید نے آپ کی خدمت میں قینچی پیش کی تو آپ نے جواباً جو کچھ کہا وہ ضرب المثل بن چکا ہے: ''مجھے قینچی نہ دو، سوئی دو۔ میں سیتا ہوں، کاٹتا نہیں ہوں۔'' (نظامی 1955:2ء)

جماعت خانے کی ذرائع آمدن نہایت قلیل تھے۔ چشتی اپنے مسلک سے وابستہ افراد کو پیشہ وارانہ سرگرمی یعنی شغل کی اجازت نہیں دیتے۔ شیخ فرید کے کئی مریدوں نے اپنی سرکاری ملازمتیں، عالمانہ پیشے اور ذاتی کاروبارتج کر آپ کے ساتھ وابستگی اختیار کی۔ بصورت دیگر اس دائرے کو معقول مالی ذرائع میسر آ سکتے تھے۔ احیا وغیرہ جیسی کاشت صوفیا کے ہاں ممنوع نہیں تھی اور خواجہ معین الدین اور خواجہ حمید الدین سوالی ناگوری نے بھی اسے ناپسند نہیں کیا تھا۔ لیکن شیخ فرید طبعًا اس طرح سے حاصل ہونے والی آمدن کو بھی پسند نہ کرتے تھے۔ انہیں زمین کے قطعات بھی پسند نہ آتے اور وہ قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ ملتان کے طاقتور وزیر الغ خان نے جو بعد میں غیاث الدین بلبن کے نام سے دہلی کا سلطان بنا، اجودھن کا سفر کیا، شیخ سے ملا اور ان کی خدمت میں کچھ نقد کے ساتھ ساتھ چار گاؤں پیش کیے۔ تب شیخ یوں گویا ہوئے، ''رقم دے دو۔ درویشوں میں بانٹ دوں گا۔ زمین کے یہ کاغذات خود رکھ لو۔ بہت سوں کو اس کی طلب ہو گی۔ یہ ان لوگوں کو دے دو۔'' (امیر حسن 196:1992)

پتہ چلتا ہے کہ دائرے کے مالی معاملات کا انحصار سراسر از خود چلے آنے والے عطیات یعنی فتوح پر تھا جن کی مقدار اور وقت دونوں غیر یقینی تھے۔ شیخ نے اپنے مریدین کو حکم دے رکھا تھا کہ جو آئے اسے استعمال کر لیا جائے اور ضرورت سے زائد حاجت مندوں میں بانٹ دیا جائے۔ ذخیرہ کرنا یا کسی مشکل وقت کے لیے بچا رکھنا خدا پر توکل کے صوفیانہ مسلک کے خلاف تھا۔ ایک بار بدرالدین سونے کے ایک سکے کو خیرات میں دینے کا بندوبست نہ کر سکے اور دن ڈھل گیا جس پر شیخ نے انتہائی غم و غصے کا اظہار کیا۔ جب تک سونے کا یہ سکہ دائرے کی حدود سے باہر نہ پھینک دیا گیا شیخ کو نیند نہ آئی۔

اہل مسلک اور ملاقاتیوں کے ساتھ ساتھ شیخ کو اپنے بڑھتے ہوئے کنبے کی ضروریات کا خیال بھی رکھنا پڑتا۔ تین شادیوں سے شیخ کے ہاں کئی اولادیں ہوئیں۔ ان

میں سے زیادہ تر ایام طفولیت میں ہی قلت غذا کے باعث مرگئیں۔ بچے انتہائی عسرت کے عالم میں پرورش پا رہے تھے اور کسی نہ کسی بیوی کا واویلا شیخ کی محویت توڑتا رہتا کہ اس کا بچہ ابھی بھوک کے ہاتھوں مرگیا ہے۔ اگرچہ یہ امر خاصا متنازع ہے لیکن ایسی شہادت نہیں ملتی کہ کل عالم کے غم میں شریک شیخ نے خود اپنی اولاد کے معاملے میں ایسی رقت قلب کا مظاہرہ کیا ہو۔ایسے ہی ایک وقوعے کے بعد ایک ماں بین کرتی آئی کہ اس کا ایک بچہ مرگیا ہے۔ امیر خورد نے شیخ کا جواب نقل کیا ہے جو ہمارے معیارات کے مطابق خاصا ہلا کر رکھ دینے والا ہے،''مسعود بیچارہ کیا کر سکتا ہے؟ اگر یہی مقدر تھا اور وہ مرگیا ہے تو اسکی ٹانگیں رسی سے باندھو اور پھینک آؤ''۔ (امیر خورد 1978:67ء) ولی کے سوانح نگار کو اس جواب پر کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ اس کے نزدیک یہ اس امر کی شہادت ہے کہ خدا کی راہ میں کام کرنے والے ولی کے قدم افراد خانہ کی وفات پر بھی نہیں ڈگمگائے۔

ان سارے معاملات میں شیخ فرید اپنے مرشد کا اتباع کرتے رہے۔ قطب الدین بختیار کاکی کو بھی اپنے اہل خانہ کی کچھ خاص پروا نہیں تھی۔ ان کے بیٹوں میں سے ایک کا انتقال ہوا تو انہوں نے اپنی سسکیاں بھرتی بیوی سے کہا کہ اگر اسے بچے کی بیماری کا علم پہلے ہو جاتا تو وہ اس کی موت کی دعا کرتا۔ چشتیہ سلسلے کے زیادہ تر شیوخ عظام نے خود کو اپنے زندہ بچ جانے والے بچوں کی ذمہ داریوں سے بھی کچھ زیادہ پریشان نہ کیا۔ ان کی تعلیم اور پرورش کی ذمہ داری زیادہ تر رحم دل ہمسایوں نے اٹھائے رکھی یا پھر وفاشعار مریدین نے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ فرید کے بیٹوں اور پوتوں کی پرورش وتعلیم وتربیت نظام الدین اولیا کی ذمہ داری رہی۔ اجنبیوں کیلئے اس قدر رحم دلی اور اپنوں کے لئے ایسی بے نیازی کا حیران کن تضاد معاصر ہندوستانی تاریخ میں بھی مہاتما گاندھی کی صورت دیکھنے کو ملتا ہے۔ ساری دنیا کے لئے اپنی محبت اور رحم دلی کے حوالے سے معروف گاندھی اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ نہایت سختی کا رویہ روار کھتے تھے۔

ناخوشگوار بچپن اور باپ کی توجہ سے محروم رہنے کے باوجود طفولیت میں فاقوں کے ہاتھوں موت سے بچ نکلنے والے شیخ فرید کے بچے خاصے قابل قدر انسان بنے۔ ان کے پانچ بیٹوں میں سے چار نے پنجاب میں چشتیوں کے مسلک کو آگے بڑھایا۔ پانچواں بیٹا سپاہی بنا اور غیاث الدین بلبن کی فوج میں شامل ہو کر منگولوں کے خلاف لڑتا ہوا ایک

ہیرو کی موت مرا۔ اس ولی اللہ کی تین بیٹیاں تھیں جو سب کی سب نوعمری میں بیوہ ہوئیں۔ اور اپنی پاک دامنی کے حوالے سے معروف ان میں سے ایک بی بی شریفہ کے متعلق اس کے باپ کہا کرتے تھے کہ اگر اسے کسی خاتون کو خلافت نامہ اور سجادہ دینے کی اجازت ہوتی تو وہ بلا ہچکچاہٹ شریفہ کو دیتے۔ ولی کی ایک اور بیٹی کا نام فاطمہ تھا۔ اپنے خاوند بدرالدین اسحاق کی وفات کے بعد وہ چشتیوں کے مابین بے کار کی گفتگو کا موضوع بنی رہی۔ شیخ فرید کے اہل خانہ کے اور بہت سے لوگوں کی طرح یہ خاتون بھی دہلی میں نظام الدین اولیا کی نگرانی میں رہی ۔ نظام الدین اور بی بی فاطمہ کی شادی کی افواہیں پھیلیں لیکن انکی تصدیق نہ ہو پائی ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ فرید نے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں سے زیادہ ترجیح اپنے مرید نظام الدین اولیا کو دی۔ انہیں نہ صرف مسلک میں نمایاں ترین مقام ملا بلکہ خلفا میں سے فقط اس نہیں وہ خرقہ عطا ہوا جو شیخ فرید کو اپنے مرشد سے ملا تھا(18)۔ شیخ اور ان کے مریدوں میں سے ذہین اور اہل ترین یعنی نظام الدین باہم مراقبے کے ذریعے منسلک رہتے تھے۔ ایک دوسرے پر مسلسل روحانی ارتکاز اور جذباتی وابستگی کا یہ عمل یعنی مراقبہ شیخ فرید کی موت کے بعد بھی جاری رہا۔ مرشد اور مرید کے درمیان اس طرح کا تعلق کئی رومانوی داستانوں کا موضوع بنا۔ رومانوی مشرقی داستانوں کے ہیرو کی طرح نظام الدین اولیا نے بھی نوعمری میں ہی اپنے مرشد کے فضائل پر مشتمل ایک قوالی سنی اور انہیں دل دے بیٹھے۔ بعد ازاں نظام الدین تعلیم کے سلسلے میں دہلی میں مقیم ہوئے۔ ان کا ہمسایہ نجم الدین متوکل یعنی شیخ فرید کا چھوٹا بھائی تھا۔ اس کی زبانی اجودھن کے ولی کے فضائل سنے تو آتش شوق مزید بھڑکی (19)۔لگتا ہے کہ آتش شوق دونوں طرف تھی۔ولی اللہ کو الہام ہو گیا تھا کہ یہ نوجوان ان سے ملنے آ رہا ہے۔ اسلیئے پہلی ملاقات میں ہی انہوں نے اس شعر سے نظام الدین کا استقبال کیا۔

اے آتش فراقت دل ہا کباب کردہ
سیلاب اشتیاقت جاں ہا خراب کردہ
(امیر خورد)

اگرچہ نظام الدین عام لوگوں کو سمجھنے اور روحانی اسرار جاننے کے معاملے میں اپنے

مرشد سے کہیں زیادہ باخبر تھے ، اور ان کے سادہ اور کھردرے انداز زندگی کے مقابلے میں زیادہ تہذیب یافتہ تھے لیکن اپنے مرشد کی روحانی فضیلت کے باعث وہ اپنے آپ کو ان کا ہی رہین منت مانتے تھے ۔ شیخ فرید نے انہیں اس تکبر سے بچایا جو تعلیم یافتہ لوگوں کا خاصہ ہے۔اور اپنا یہ اصول سکھایا کہ ''علم انکساری کے ذریعہ حاصل کرو ''۔ان کے مرلیس جب ان کی موجودگی میں بہت زیادہ تعریف وتوصیف کرتے تو وہ کہتے کہ پیر صرف ایک '' مشاطہ'' ہے جو دلہن کو سنگھار کرتا ہے ۔

بستر مرگ پر شیخ فرید کو ہر وقت اپنے مرید نظام الدین اولیا ہی یاد آتے رہتے تھے ۔وہ انہیں بلاتے رہتے تھے ۔وہ نہایت افسوس کے ساتھ سنایا کرتے کہ بختیار کا کی کی وفات کے وقت وہ وہاں تاخیر سے پہنچے تھے اور اپنی وفات کے وقت بختیار کا کی اپنے محبوب مرید کی صحبت سے محروم رہے تھے ۔ ان کے سب سے پیارے بیٹھے کا نام بھی نظام الدین تھا ۔ وہ سلطان کی فوج میں تھا ۔ اسے یاد کرتے ہوئے اپنے آخری لمحوں میں کہنے لگے ''وہ میرے پاس آ رہا ہے۔ مگر کیا فائدہ، میں تو اسے لینے باہر نہیں جا سکتا ۔ '' (امیر خورد) اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان بزرگوں کی حیات پر لکھی جانے والی کتابیں کتنی ڈرامائی اور جذباتی ہوتی ہیں کہ وہ فکشن معلوم ہونے لگتی ہیں ۔

اس اعتبار سے ان بزرگوں میں سے تھے جن کی ادبی وشعری تخلیقات اپنی علامات اور محاکات میں دوسرے صوفی بزرگوں پر فوقیت حاصل کر گئی ہیں ۔فرید نے فارسی میں شاعری کی جسے ایک دیوان میں مرتب کر دیا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ انہوں نے ملتانی اور کھڑی بولی میں بھی شعر کہے جو سکھوں کی مقدس کتاب آدی گرنتھ میں موجود ہیں۔ یہ گرنتھ 1604 میں مرتب کی گئی تھی ۔ چنانچہ فرید واحد مسلمان ہیں جن کے شعر کسی دوسرے مذہب کی مقدس کتاب کا حصہ بنے ہیں ۔ (کبیر کو اس میں شامل نہ کیجے کہ وہ ہندستان کی بھگتی روایات کا حصہ تھے)

سکھ گرو اور بعد کے پنجابی اسکالروں نے آدی گرنتھ کے ایک بڑے حصے کو شلوک فریدا یا فرید بانی کہہ کر دوسری ہندوستانی زبانوں کے مقابلے میں پنجابی ادبی روایات کی عمر تیرھویں صدی تک پہنچا دی ہے ۔لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی حیرت ہوتی ہے کہ ان بزرگوں کے سوانح لکھنے والوں (امیر حسن،امیر خورد، حامد قلندر، اور جمالی کمبوہ)

نے ان کی زندگی کا تفصیل کے ساتھ احاطہ کیا ہو اور فرید بانی اور ان کے دوسرے اشعار کے بارے میں ایک لفظ بھی نہ لکھا ہو۔ اس لئے مستند بات یہ نظر آتی ہے کہ فرید بانی سولہویں صدی کی تخلیق ہے۔ اور اس کے خالق شیخ ابراہیم فرید ثانی ہیں جو گنج شکر کے خاندان سے ہی ہیں اور ان کے بارھویں سجادہ نشیں ہیں۔۔ البتہ بلا واسطہ شہادتیں فرید بانی کے اول الذکر مصنف کی تصدیق کرتی ہیں کیونکہ ان اشعار کے موضوعات اور اسلوب پر سکھ مت کے بانی بابا گرو نانک (1469.1539) کی آدی گرنتھ کا اثر نظر آتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ گرو نانک نے اپنے آپ کو کئی بار عربی کے لفظ شاعر کے وزن پر "سائرؤ" کہا ہے، ہندی کا کوی نہیں کہا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعری میں ان کے سامنے ایک مسلمان ہی ان کا ماڈل تھے اور وہ شیخ فرید اور ان کی شاعری تھی۔" اگر شعروں کا حوالہ دیتے ہوئے خاص طور سے فارسی شعرا کا ذکر نہ کیا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت ایسے مسلم شعرا موجود تھے جو مقامی زبانوں میں شاعری کر رہے تھے۔" (شیکل 1993:276)

جہاں تک بحر کا تعلق ہے آدی گرنتھ میں موجود شلوک فریدا کی بحر دوہے کی بحر ہے۔ دوہہ زبانی یاد رکھا جا سکتا ہے۔ اب رہا اس کا موضوع وہ مسلم صوفیا میں رائج متصوفانہ خیالات کی ہی بازگشت ہے۔

فریدا پچھلی راتی نہ جگیوہی جیوا داڑو مڑیوہی
جے تیں ربو وساریا تا ربی نا وساریوہی
(شیکل)

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح عربی نظریاتی لفظیات ہندوستانی شاعری پر اثر انداز ہو رہی تھیں۔ اور عربی عروض اور لفظیات نے ہندوستانی زبانوں کی شعری ہیئت کو بھی متاثر کیا تھا۔ یاد رہے کہ تب ان زبانوں کا ادب اپنے ابتدائی تشکیلی مراحل میں تھا۔ نیچے دیئے گئے اشلوک میں عربی سے لیا گیا ایک لفظ بار بار استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح عزرائیل فرشتہ بھی ایسا ہی ایک لفظ ہے۔

فریدا بھنی گھڑی سا جناون طوطی نگارا لاجیو
عزرائیلو فرشتہ کیں تھاری نات ہی اجو

یہی انداز یعنی بھجنگی بحر اختیار کرتے ہوئے مسلم صوفیا نے ایک نئی صنف نصیحت، وضع کی جسے اسماعیلی بوہروں کے ازمنہ وسطیٰ کے ادب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مقامی اصطلاح 'جپ' کو بھی مسلم اصطلاح 'ذکر' کے ساتھ ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی طرح سندھ کی روایتی صنف تورو کا بھی یہی حال ہوا۔ اور مسلم صوفیا نے اسے اسی طرح بیت میں بدل دیا۔ فرید نے بھی لوک گیتوں کے انگ اور اس کے تناظر کو اپنی شاعری میں بڑی خوبی سے استعمال کیا۔ پنجاب کے کچھ حصوں اور سندھ کی شاعری میں ملاح، بیڑی اور اس سے وابستہ دیگر تلازمات اکثر برتے گئے ہیں۔ فرید کے ہاں پتنی یعنی ملاح کا ذکر اس انداز میں ملتا ہے:

''فریدا دکھوں سہتی دیہو گیا سولان سیتی
راتی
کھڑا پکارے پتنی بیڑا کپڑا واتی

فرید کی فارسی شاعری، ظاہر ہے، اس کی ملتانی شعری پیداوار کا عکس نہیں ہے اور نہ ہی ملتانی کو فارسی کا عکس کہا جاسکتا ہے۔ بظاہر یہی لگتا ہے کہ شیخ فرید کو بھی اس فرق کا پتہ تھا۔ اس نے اپنی فارسی شاعری میں مسعود اور ملتانی شاعری میں فرید تخلص کیا۔ ممکن ہے کہ اس فرق کی اصل وجہ جنوبی ایشیا کے صوفیا کے تشکیلی مراحل کا فرق ہو۔ مسعود کے الفاظ میں شیخ فریدالدین بولتا ہے جو برصغیر میں اسلام کی استواری کے عہد کا مسلمہ صوفی ہے۔ اسکے مخاطب تمام اہل ایمان ہیں اور وہ ایک ایسی زبان میں بات کرنا چاہتا ہے جو تمام مسلم امت کم و بیش بخوبی سمجھتی ہے۔ فرید کی زبان بابا فرید کی ہے جو عوام کا ولی ہے اور اسکا پیغام ایک محدود سماجی ماحول کیلئے ہے جو اپنی نسل اور ثقافتی انفرادیت کیلئے پہلے سے چوکنا ہو رہا ہے۔ فرید کے ہاں ملنے والا یہ لسانی ثقافتی اختصاص نہایت اہم ہے اور جنوبی ایشیا میں اسلام کی ترقی اور نشوونما کے آخری دورانیے کے خصائص کا آئینہ دار بھی۔ یہ کلام ایسا موثر تھا کہ اسے ایک مخصوص مذہبی اور لسانی اعتبار سے متمیز برادری سکھوں نے فرید بانی کے نام سے اپنی مذہبی کتاب ''آدی گرنتھ'' میں شامل کیا۔

1265ء کے محرم کے پانچویں دن شیخ فرید نے یاحی یاقیوم کہا اور اس دنیائے فانی سے رخصت ہوگئے۔ علامات سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں قولنج کی شکایت ہوئی تھی۔ اہل

خانہ یا مریدین کسی کے پاس اتنی رقم نہ تھی کہ کفن کا بندوبست ہوسکتا۔ سیر الاولیا کے مصنف امیر خورد کیلئے ہمیشہ باعث فخر رہا کہ اسکی دادی بی بی رانی نے اپنی واحد چادر عطیے میں دی تا کہ ولی کا جسد خاکی لپیٹا جا سکے۔ شیخ فرید کو خانقاہ کے نزدیک اینٹوں سے بنی ایک سادہ سی قبر میں دفن کیا گیا۔ خاصا بعد میں یعنی کوئی چودھویں صدی کے وسط میں جب سلطنت دہلی میں صوفیا کی زیارات کا مسلک فروغ پا رہا تھا پنجاب کو طوفان گردباد کی طرح روند کر نکل جانے والے تیمور نے بھی اجودھن پر یلغار کی بجائے شیخ فرید کی قبر پر حاضری کو ضروری سمجھا۔ تیمور کی اس عقیدت کا سہرا کسی حد تک اس ولی اللہ کے پوتے شیخ علاؤالدین کو بھی جاتا ہے جو پچاس برس تک سجادہ نشین رہا۔ دہلی کے سلاطین نے اسکا احترام کیا اور امیر خورد، برنی اور ابن بطوطہ جیسی ممتاز معاصر شخصیت نے انہیں خراج تحسین پیش کیا۔ ابن بطوطہ نے بالخصوص اس امر کا ذکر کیا ہے کہ محمد تغلق نے چشتیہ اور سہروردیہ سلسلوں کے عظیم اولیا کے جانشینوں کی گزر بسر کیلئے سو سے زیادہ دیہات انعام کئے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ حکام کے ساتھ لاتعلقی کی حکمت عملی مسلک میں زیادہ دیر تک جاری نہ رہ سکی۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ شیخ فرید کی زندگی کے گرد کراماتوں کی ناقابل یقین خیالی کہانیوں کے ہالے بنتے گئے۔ بالخصوص بہت بعد کی تحریروں میں، جن میں تحریف اور کجی کی گنجائش موجود ہے، شیخ کی ذات کے ساتھ مافوق الفطرت صلاحیتیں وابستہ کی گئیں۔ انکے ساتھ ہوا میں اڑنے اور مردوں کو زندہ کرنے جیسی کرامتیں منسوب ہوئیں۔ کوئی یہ نہیں پوچھتا کہ اگر ایسا ہی تھا تو انہون نے اپنی ماں اور اپنے بچوں کو کیوں زندہ نہ کر لیا۔ معاشرے کے بہت نچلے طبقات کے لوگ اسی لیے شیخ فرید کی طرف زیادہ متوجہ ہوئے۔ بالخصوص ٹھگوں نے انہیں اپنا مربی و مہربان قرار دیا۔ انکے مزار پر آنے والے دائرین میں ٹھگ بھی شامل ہوتے ہیں اور دوران زیارت جادو اور قبل اسلام عقائد کا اظہار بکثرت ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا رسوم میں سے معروف ترین بہشتی دروازے سے گزرنے کا عمل ہے۔ مزار تک جانے والے پچھلے راستے کو یہ نام دیا گیا ہے جسے صرف 5 محرم کو ہونے والے عرس کے دن کھولا جاتا ہے۔ اس راستے کی چوڑائی کوئی 70 سنٹی میٹر اور اونچائی 90 سنٹی میٹر سے زیادہ نہیں۔ گزرنے کیلئے شائد رینگنا ضروری ہے۔ عرس کے دنوں میں لوگوں کا ہجوم

اس کام کو مزید مشکل بنا دیتا ہے۔ لوگ اس عمل صالح کی خاطر ایک دوسرے کو بے رحمی سے کچلتے ہیں۔ تاہم متولیوں کا اصرار ہے کہ صاحب مزار کے کرم سے کوئی بھی زیارتی زیادہ زخمی نہیں ہوتا۔ 1832ء میں پاکپتن کا سفر کرنے والے کیپٹن سی ایم ویڈ نے تبصرہ کیا ہے کہ ''مذکورہ دن مقبرے میں سب سے پہلے داخل ہونے والے کو ایک نہایت ارفع بہشت دی جاتی ہے۔ اس ہجوم کا بیان ممکن نہیں اور چشم تصور سے ہی دیکھا جا سکتا ہے۔'' (نظامی ضمیمہ ای :1955ء)

بابا فرید کے مزار پر ملنے والا لنگر بھی ہندوؤں کے پرشاد کی یاد دلاتا ہے۔ عرس کے دنوں میں درگاہ کے متولی جلا تقسیم کرتے ہیں۔ روٹی کے یہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑے حلوے سے ڈھکے ہوتے ہیں۔ اس رسم کا تعلق جولاہوں اور ملاح پنجابیوں کے اسلام لانے سے ہے جو شیخ فرید کو اپنا سرپرست ولی مانتے ہیں۔ روایت یوں ہے کہ دین حق اختیار کرنے کی غرض سے ملاح اجودھن پہنچے۔ ان کے ہمراہ وہ سب تحائف تھے جو انکے اجداد پجاریوں اور پروہتوں کو پیش کرتے آئے تھے۔ بابا فرید نے سوائے مٹھائیوں کے کوئی نذر قبول نہ کی۔ یہ مٹھائیاں ان کی عورتوں نے خود بنائی تھیں۔ اس ذات کے لوگوں کو ماچھی بھی کہا جاتا ہے۔ ہر زیارتی جلا کا ایک ٹکڑا خود کھاتا ہے اور کچھ واپس اپنے عزیز و اقارب کیلئے لے جاتا ہے تاکہ انہیں بھی ولی کی برکات کا حصہ پہنچ جائے۔

شیخ فرید کے زمانے سے جنوبی ایشیا کے تصوف میں ایک خاص پہلو کا اضافہ ہوا اور ولائت کے مدارج کا تعین ذاتی زہد اور تقوے سے ہونے لگا۔ خوف و دہشت اور نافرمانوں کو سزا دینے والے سخت گیر صوفی کو خوش مزاجی پر مشتمل صوفیانہ مراحل سے نکال دیا گیا اور انہیں نچلے طبقات میں مقبول صوفیوں کے گروہ میں شامل کر دیا گیا۔

امیر خورد کا بیان ہے کہ شیخ فرید کے مریدین نے انکے پانچ سو اقوال اکٹھے کئے جنہیں چشتیہ سلسلے کے بنیادی اصول کہا جاتا ہے۔ اگرچہ انہوں نے اپنی کتاب میں صرف ساٹھ اقوال بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کئی ایک تو سیدھے سادھے مسیحیت کے آئینہ دار ہیں۔ ''دوسروں کے ساتھ بھلائی کرتے ہوئے سمجھو کہ یہ بھلائی اپنے ساتھ کر رہے ہو۔'' یا ''اگر ساری دنیا کو اپنا دشمن بنانا چاہتے ہو تو تکبر اختیار کرو۔'' ''عظمت کی خواہش ہو تو اپنے سے کم تر کے ساتھ تعلق بناؤ'' اور ایسے ہی دوسرے اقوال۔ یہ معقول افکار پنجاب کے دور

دراز کے علاقے میں قدرے تجریدی نوعیت کے نظر آتے تھے لیکن فرید کے نظام الدین اولیا اور نصیر الدین چراغ دہلی جیسے مریدین نے لوگوں کو ریاستی جبر و اکراہ سے بچانے کے عمل میں ان اقوال کو برتا۔ اس دور کے روحانی اور سماجی ماحول میں شیخ فرید کے کردار کو انکے پسندیدہ مرید نظام الدین اولیا نے بڑی محبت سے یوں بیان کیا ہے:

''تنہائی کی خواہش کے باوجود ملنے کیلئے آنے والوں کیلئے کوئی تعداد مقرر نہ تھی۔ انکی مہربانی کا دروازہ کبھی بند نہ ہوتا۔ خالق حقیقی کے فضل و کرم سے آنے والوں کو یہاں سے سیم وزر اور خوراک سے لے کر روحانی برکات تک سب ملتا تھا ہے۔ اسکے باوجود شیخ کے پاس مادی معاونت کیلئے کوئی نہ آتا کیونکہ خود اسکے پاس کچھ نہیں تھا۔ کیا حیران کن قوت و اختیار تھا! کیسی اعلیٰ وارفع حیات تھی! آدم کے بیٹوں میں سے کس کو ایسی شان وشوکت ملی ہوگی۔''

(امیر حسن 1992:166ء)

دلی کا امن کار

مذہب ہو یا سیاست، تعلیم ہو یا ادب، موسیقی ہو یا باہمی انسانی تعلقات، سماجی ثقافتی دائرے میں آنے والا شائد ہی کوئی عمل ایسا ہو جسے شیخ نظام الدین (1242ء-1325ء) نے متاثر نہ کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ انکے حالات زندگی فقط امیر حسن سجزی، امیر خورد، حمید قلندر، عبدالحق محدث دہلوی، داراشکوہ اور احوال الاولیا کے دیگر مصنفین (1) نے ہی نہیں لکھے بلکہ سلطنت دہلی کے زیادہ تر مورخین نے بھی انہیں اپنی تحریروں میں جگہ دی ہے۔

ممتاز مورخ ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب ''تاریخ فیروز شاہی'' میں اپنے معاصر معاشرے پر اس ولی اللہ کے محیط کل اثرات کی گواہی دی ہے:

''شیخ نظام الدین نے اپنے حلقہ ارادت کے دروازے کھول دیئے تھے اور شرفا ورزلا، امراء اور غریب، عالم اور جاہل، شہری اور دیہاتی، آزاد اور غلام، غرض یہ کہ ہر طرح کے لوگوں کو اپنے حلقہ ارادت میں لے لیا تھا۔ شیخ کے مرید ہونے کے عوض یہ لوگ بہت سے امور ممنوعہ سے گریز کرتے تھے۔ ان میں سے کسی سے گناہ سرزد ہو جاتا تو وہ اسکا اعتراف کرتے ہوئے از سرنو میں بیعت کرتا۔ عامتہ الناس میں مذہب اور عبادات سے لگاؤ پیدا ہوا۔ مرد و زن، پیروجواں، نوکر اور بچے، ملازم اور دکاندار غرض یہ کہ سب دعاؤں کیلئے آتے۔ شہر سے غیاث پور تک چھپر ڈالے گئے (2)، کنوئیں کھدوائے گئے، گھڑے رکھوائے گئے، قالین بچھوائے گئے اور اس طرح کے ہر چبوترے پر ایک خادم اور ایک حافظ مقرر کیا گیا تاکہ شیخ کی خدمت میں حاضری کیلئے جاتے لوگوں کو نوافل میں دقت نہ ہو۔ شیخ کے زیر اثر اس ملک کے مسلمانوں میں تصوف کا رجحان پیدا ہوا۔ عبادات کا شغف جاگا۔ دنیا سے فاصلہ بڑھا اور شیخ پر اعتقاد نے جنم لیا۔ اچھے اعمال نے مردوں کے دل نیکی کی طرف پھیرے۔ شراب، جوئے اور دیگر امتناعات کا نام تک لبوں پر نہ آتا۔ باہمی احترام کا

چلن ہوا۔ مسلمان کھلے بندوں سود اور احتکار سے گریز کرنے لگے۔ دکانداروں نے جھوٹ بولنا چھوڑ دیا۔ تول کی کمی اور بے خبری سے استفادے کا رواج ختم ہوا۔ غرض یہ کہ خدا نے ان آخری زمانوں میں شیخ جنید اور شیخ بایزید کا ہم پلہ ایک شیخ پیدا کیا اور اسے ایسی حب الٰہی سے نوازا کہ انسانی عقل کے دائرے سے باہر ہے۔

زعیں فن مطالب نامی
کہ آں ختم شداست بریں نظامی

(نظامی 7-1955:75ء)

از منہ وسطیٰ کے مورخین کی مبالغہ آرائی کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ نظام الدین اولیا نے تیرہویں صدی کے اواخر اور چودہویں صدی کے اوائل کی دہلی میں ایک منفرد کردار ادا کیا۔ یہی وجہ ہے کہ 1299ء میں جب منگول فوج نے قتلغ کھوجہ کی سربراہی میں دارالحکومت کا محاصرہ کیا اور شہر پناہ تک چڑھ آئی تو دہلی کے باشندوں نے پناہ کیلئے غیاث پور کا رخ کیا۔ شیخ کی قدرت مطلق پر انکا اعتقاد ایسا ہی مضبوط تھا۔ اپنے سلسلے کے اصولوں کے عین مطابق نظام الدین اولیا نے پوری زندگی رضا کارانہ غربت میں گزاری۔ تاہم دارالحکومت کے قریب واقع غیاث پور کی صورتحال دورافتادہ اجودھن کی صورتحال سے مختلف تھی۔ ایک طرف بابا فرید کے مریدوں کے پاس نمک خریدنے کو پیسے نہیں تھے دوسری طرف دہلی کی اس خانقاہ میں فتوحات کی قطاریں ختم ہونے میں نہ آتیں جسے شیخ نظام الدین غریبوں کیلئے مدارس اور ہسپتال بنوانے اور آتشزدگی کے ماروں یا خشک سالی سے متاثرہ دہقانوں کی مدد میں خرچ کرتے۔ نظام الدین اولیا نے اپنی انسان دوست سرگرمیوں کی وضاحت خالص مذہبی بنیادوں پر کرتے ہوئے قرار دیا، ''عبادت کی دو شکلیں ہیں: لازمی اور متعدی۔ لازمی عبادت وہ ہے جس کا نفع ایک شخص تک محدود ہے یعنی عبادت کرنے والے تک۔ خواہ یہ عبادت نماز ہو، روزہ ہو، حج بیت اللہ ہو، تسبیح پھرانا ہو یا التجائے استعانت و استغفار ہو لیکن متعدی عبادت(3) وہ ہے کہ جس کا نفع اور تسکین دوسروں کو ہو۔ خواہ یہ رقم خرچنے کا نتیجہ ہو یا دوسروں پر رحم کھانے کا یا اپنے آس پاس کے انسان کی مدد کا۔ اس طرح کے اعمال متعدی عبادات ہیں۔ انکا صلہ بے حدوحساب ہے، بیشمار۔'' (امیر حسن 1992:95)

طبعاً شیخ نظام الدین کا مزاج برد بارانہ تھا۔ اس میں تکبراور خود پسندی کا دخل نام کو نہ تھا۔ مزاج میں صحت مندانہ رجائیت موجود تھی۔ وضع قطع شاہانہ تھی۔ اور فنون لطیفہ کا ذوق و دیعت ہوا تھا جو بڑی حد تک انکی فاتح کل دلکشی کا سبب تھا۔ زہدوتقویٰ پر مبنی مجاہدوں نے بابا فرید کو لاتعلق کر دیا تھا لیکن اپنے مرشد کے برعکس نظام الدین نے زندگی کے آخری دنوں تک تجرداختیار کئے رکھا۔ غالباً یہ عمل اونچے درجے کی نفی ذات کا متقاضی تھا کیونکہ نظام الدین ظاہری اعتبار سے بھی خاصے وجیہہ تھے۔ لمبے، ستواں، کھلتی رنگت پر خوبصورت گھنگریالے بال مستزاد تھے جن کی خوبصورتی سے متاثر ہو کر بابا فرید نے انہیں سرمنڈوانے سے مستثنیٰ قرار دیا جو بیعت کی لازمی شرط تھی۔ تجرد کے باوجود نظام الدین نسوانی خوبیوں سے لاتعلق نہ تھے۔ اور اپنے گردو پیش کی خواتین کے ساتھ مروت اور نرمی کا سلوک کرتے۔ شیخ کہا کرتے تھے:

''ترک دنیا کا مطلب یہ نہیں کہ مثال کے طور پر فقط ایک لنگوٹی باندھ کر عزلت نشینی اختیار کی جائے۔ ترک دنیا کا مطلب یہ ہے کہ لباس پہنے، اور کھانا کھاتے ہوئے بھی جو کچھ ہاتھ لگے مسلسل استعمال ہوتا رہے۔ ذخیرہ اندوزی اور مادی املاک کی ہوس نزدیک نہ آئے۔ اس طرح کا مزاج ہی دراصل ترک دنیا کے مترادف ہے۔'' (امیر حسن 1992:88-9ء)

نظام الدین کی تبلیغ تھی کہ رہبانیت اور اذیت کوشی کی کوئی ضرورت نہیں بشرطیکہ انسان خدا پر دھیان رکھے اور دنیاوی اشیا کو ذاتی مفاد کے بغیر استعمال کرتا رہے۔ ذات کا مفاد صرف اتنا ہو کہ زندگی برقرار رہے اور فرائض مثلاً عائلی ذمہ داریاں(4) ادا ہوتی رہیں۔ ذاتی املاک، اونچا سماجی مرتبہ اور مادی کامیابیاں انسان کو مادی دنیا کے ساتھ جوڑتی ہیں جبکہ انسان کو دنیا میں زیادہ مال و اسباب کے بغیر رہنا چاہیے۔ یعنی اسے کم از کم کے ساتھ گزارنے کی کوشش کرنا چاہیے اور اضافی ضرورت مند کو دے دینا چاہیے۔ دنیاوی نعمتوں اور بالخصوص دولت اور شہرت کے حوالے سے شیخ نوع انسان کو تین درجوں میں بانٹتا ہے۔ پہلے میں آنے والے لوگ ان چیزوں کے طالب ہیں اور اپنی ساری عمر انکی تلاش میں گزارتے ہیں۔ دوسری قسم کے لوگ ہر طرح کا جسمانی آرام تج دیتے ہیں اور دنیا کو دشمن خیال کرتے ہیں۔ تیسری قسم کے لوگ جو بہترین راستے میں ہیں دنیا سے دل

لگاتے ہیں اور نہ ہی عناد پالتے ہیں۔

دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ نظام الدین کا راستہ ہراعتبار سے وسطی راستہ تھا۔ ظاہر ہے کہ انکا اپنا تعلق تیسری قسم کے لوگوں سے تھا۔ وہ کبھی مال و دولت کے پیچھے نہ بھاگے لیکن انہوں نے دوسروں میں موجود اس جذبے کی مذمت بھی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ انکے ایک ہم مکتب نے جو کامیاب قاضی بن چکا تھا، پوچھا کہ فقیہہ بننے کیلئے کس قدر محنت کرنے کے بعد انہیں (نظام الدین کو) پیوند لگے کپڑے پہنے شرمندگی نہیں ہوتی؟ شیخ نے بڑے وقار کے ساتھ جواب دیا:

نہ ہمراہی تو مرا راہ خویش گیر برو
تورا سعادت بادا مرانگوں سری

(امیر خورد 1978:239ء)

شیخ نے عدم تشدد کے چشتی تصور کو ثقافتی مذہبی رواداری اور امن پسندی کی شکل دے دی۔ اس نے دلی کے سلطانوں کی توسیع پسندی پر مبنی پالیسی کا ساتھ دینے سے انکار کیا اور اسی لئے مقتدرہ کے ساتھ انکی ٹھن گئی۔ دربار کے ساتھ وابستہ شیخ کے امیر خسرو، امیر حسن سجزی اور ضیاالدین برنی جیسے قریبی لوگوں نے سلطانوں کی فوجی فتوحات کے وقائع مرتب کئے اور قصائد لکھے تو ان پر براہ راست تنقید سے گریزاں رہتے ہوئے بھی انہوں نے اپنے مخصوص انداز میں اس طرز عمل کی مذمت کی:

''اگر کوئی (تمہارے راستے میں) کانٹا رکھتا ہے اور تم (اسکے راستے میں) کانٹا رکھتے ہو تو پھر ہر طرف کانٹے ہی کانٹے ہوں گے۔'' (امیر حسن 1992:180ء)

دشمن سے مہر و محبت چشتیون کے ہاں عام ہے اور نظام الدین کے ملفوظات میں سرائت کئے ہوئے ہے۔ آپ کہا کرتے تھے، ''لوگوں کے درمیان عام ہے کہ آپ نیکو کاروں کے ساتھ نیک ہوتے ہیں اور برے لوگوں کے ساتھ برے لیکن درویشوں میں یوں ہے کہ آپ بھلوں کے ساتھ بھلے ہوتے ہیں اور بروں کیساتھ بھی بھلے ہوتے ہیں۔''(امیر حسن 1992:181ء)

شیخ نظام الدین انسان کے اندر موجود تشدد اور بدلے کے رجحان کو اسکے اندر موجود نفس سے اور رواداری اور برداشت کو اسکے قلب کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ نفس کے

تابع افراد یا اقوام ایک دوسرے کے مقابل آ جائیں تو ختم نہ ہونے والا جھگڑا شروع ہو جاتا ہے۔ تاہم اگر نفس کا سامنا قلب سے ہو جائے تو معاندت مر جاتی ہے اور اعتدال وجود میں آتا ہے۔ نظام الدین کے نزدیک عفو روحانی تصعید ہے اور تاریک انگیختوں اور غیر شائستہ وغیر منضبط جذبات کا اخراج بھی۔ اگر دو شخصوں کے درمیان گڑبڑ ہو جائے تو ان میں سے کسی ایک کو پہل کرنی چاہیے اور خود کو دوسرے کے متعلق خیالات فاسدہ سے پاک کرنا چاہیے۔ جب اسکا اپنا باطن کینے سے خالی ہو گا تو ناگزیر طور پر اسکے اور مدمقابل کے درمیان عناد کی شدت کم ہو جائے گی۔'' (امیر حسن 191:1992ء)

اپنے مسلک کے روحانی پیشرووں کی طرح اہل قوت و اقتدار کے ساتھ نظام الدین کے تعلقات بھی کشیدہ تھے لیکن غیاث الدین تغلق کی تخت نشینی کے بعد تو یہ ہمیشہ کیلئے ٹوٹ گئے۔ مسئلے کا آغاز یوں ہوا کہ دہلی کے تخت پر ایک سال سے کم عرصے تک نہایت جبر وتعدی کے ساتھ حکومت کرنے والے نومسلم نصیر الدین خسرو یعنی تغلق کے پیشرو نے بطور فتوح شیخ کو پانچ لاکھ ٹنکے بھجوائے تھے جنہیں قبول کرنے کے بعد شیخ نے آخری سکے تک فلاحی مقاصد کیلئے خرچ کر دیئے تھے۔ نئے سلطان نے قرار دیا کہ خسرو کی بادشاہت ناجائز تھی چنانچہ اسکے تمام مالی احکام بھی غیر قانونی ہیں۔ شیخ کو حکم ملا کہ وہ فتوح کی ساری رقم واپس خزانے میں جمع کروادے۔ نظام الدین نے بڑی مضبوطی سے انکار کرتے ہوئے وضاحت کی کہ مسلمان ریاست کا خزانہ اہل ایمان کی ملکیت ہے۔ رقم انہی سے لی گئی تھی اور انہی کے پاس چلی گئی ہے۔ شیخ کو بزور اپنی بات منوانے میں ناکام سلطان نے علما کے ایک طبقے کو استعمال کیا جنہیں شیخ پر اعتراض تھا۔ ان علما نے زمانوں پرانے مسئلے یعنی سماع کو بنیاد بنا کر مذہبی مجلس طلب کی اور چاہا کہ اسے شیخ کے خلاف عدالت کے طور پر استعمال کرے۔ مظہر نامی اس مجلس میں نظام الدین نے سماع کے دفاع میں ایک حدیث کا حوالہ دیا۔ تاہم شیخ کے خلاف کینہ رکھنے والے قاضی رکن الدین نے مداخلت کرتے ہوئے اعلان کیا کہ شیخ مجتہد نہیں اور اسی لئے اسے بطور دلیل احادیث کے حوالے کا حق نہیں پہنچتا۔ اگرچہ اس مظہر میں شیخ کے خلاف کوئی فیصلہ نہ ہو سکا لیکن اس واقعے نے انکے جذبات بری طرح مجروح کئے۔ انہیں لگا کہ علما کے ہاں سنت نبوی کی تعظیم موجود نہیں۔ اسی ذہنی حالت میں انہوں نے اپنی نرم خوئی سے ہٹ کر دہلی کی تباہی اور آزمائش کی

پیشنگوئی کی۔ سب کو معلوم ہے کہ کچھ ہی بعد غیاث الدین کے بیٹے محمد بن تغلق کے عہد میں یہ پیشنگوئی پوری ہوگئی۔

شیخ کی مشہور ترین پیشنگوئی کا تعلق بھی غیاث الدین کے ساتھ شیخ کے جھگڑے سے ہے اور اسکے اثرات بھی بہت برے نکلے۔ علما کو استعمال کرنے کے باوجود تغلق شیخ کو شکست نہ دے سکا تو اس نے انہیں دارالحکومت سے نکالنے کا منصوبہ بنایا۔ ایک فوجی مہم پر لکھنوتی کیلئے روانہ ہوتے وقت سلطان نے ایک فرمان جاری کیا جس کی رو سے سلطان کی واپسی تک اسی سالہ نظام الدین کو دہلی سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تھا۔ یہی موقع تھا کہ ولی نے وہ مشہور فقرہ کہا جو کہاوت بن گیا(5) یعنی ''ہنوز دلی دوراست''۔

دارالحکومت واپسی کے سفر میں سلطان حادثے کا شکار ہوا۔ دربار منعقد کرنے کیلئے افغان پور میں بنائی گئی ایک بارہ دری سلطان پر گر پڑی۔ بے ہوشی کے عالم میں سلطان کو دہلی لایا گیا جہاں جلد ہی اسکا انتقال ہوگیا۔ جدید علما ولی کی زندگی کے اس واقعے کو محض ایک داستان قرار دیتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ خواہ اسے بالواسطہ بیان کیا گیا لیکن دل میں اس طرح کا کینہ رکھنا اس ولی کی فطرت کے خلاف تھا۔

ریاست کے ساتھ ولی کے تعلقات کی بات چلی ہے تو انکے تضادات اور اونچ نیچ کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اس نے جائز حکمران سلطان جلال الدین تغلق کے عطیات مسلسل مسترد کئے لیکن کسی وجہ سے ابن الوقت اور ظالم نصیرالدین خسرو کی فتوح قبول کر لی۔ سلطان علاؤ الدین خلجی (1316ء-1297ء) نے اسلام کے استحکام کیلئے بہت کام کیا تھا۔ اس نے غیاث پور کو دارالحکومت کا پرہجوم مضافاتی علاقہ بنا دیا۔ وہ دل سے نظام الدین کی ولائت کا قائل تھا۔ اس عمل میں بھی اسے ولی کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ شہزادہ خضر خان نے بادشاہ کا خط پیش کیا تو شیخ نے اسے کھولنا بھی گوارا نہ کیا اور کہنے لگا کہ سلطان کو معلوم ہونا چاہیے:

''ہم درویشوں کا ریاستی معاملات سے کوئی تعلق نہیں۔ میں نے شہر کے لوگوں سے ہر ممکن دور رہائش اختیار کی ہے اور ہمہ وقت سلطان اور اہل ایمان کیلئے دعا گو رہتا ہوں۔ اگر سلطان کو یہ پسند نہیں تو مجھے بتا دے میں یہاں سے نکل جاؤں گا اور کہیں اور جا رہوں گا۔ خدا کی زمین بہت وسیع ہے۔'' (امیر خورد 1970:167ء)

ساتھ ہی نظام الدین نے سلطان کے دو بیٹوں شادی خاں اور خضر خاں کو مرید بنانا منظور کر لیا۔ موخرالذکر تو اسکے پسندیدہ مریدین میں شامل ہوا۔ ان شہزادوں کی بیعت کی خوشی میں سلطان نے خانقاہ میں شاندار دعوت کا اہتمام کیا اور درویشوں پر تحائف کی بارش کر دی جنہیں قبول کیا گیا۔ علاؤالدین کے جانشین قطب الدین مبارک شاہ خلجی (1316-20ء) نے تخت نشینی کی لڑائی جیتی۔ اسکے مخالف اور بھائی خضر خان کو نظام الدین کی حمایت حاصل تھی(6)۔ چنانچہ اسکے دل میں شیخ کے خلاف کینہ موجود رہا۔ مبارک شاہ سر دربار ولی کے متعلق تلخ و تیز گفتگو کرتا۔ اس نے قتل کروانے کیلئے بھاری معاوضہ پر قاتل بھی بھیجے۔ اس نے اپنے درباریوں کو غیاث پور جانے سے منع کر دیا اور شیخ کا سر لانے والے کیلئے انعام کا اعلان کیا۔ نظام الدین اپنی شہرت کے باعث محفوظ رہا۔ ظالم بادشاہ کے حکم نے درباریوں پر بھی کچھ زیادہ اثر نہ ڈالا۔ نظام الدین اولیا کے معاصر دعویٰ کر سکتے تھے کہ سلطان کی موت کی پیشنگوئی بھی ولی نے کر دی تھی۔ برنی کے وقائع سے ہمیں ایک اور کہانی بھی ملتی ہے۔ مبارک شاہ نے مسجد میری کے نام سے محل میں ایک مسجد بنوائی اور حکم دیا کہ دارالحکومت کے تمام علما اور شیوخ جمعہ پڑھنے کیلئے یہاں حاضر ہوں۔ نظام الدین نے سلطان کا حکم نظر انداز کر دیا اور جواز پیش کیا کہ اس دن دہلی کے غربا غیاث پور کی مسجد میں جمع ہوتے ہیں اور سلطان سے زیادہ انہیں امام کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ سلطان کیلئے کئی علما اور صوفی یہ کام کر سکتے ہیں۔ سلطان کی اس مسجد میں نماز کیلئے شیخ نے اپنا معتمد خادم اقبال بھجوا دیا اور یوں مبارک شاہ کے غصے کو ہوا دی اس نے نظام الدین کو دھمکی دی کہ اگر وہ اگلے مہینے کی پہلی صلوٰۃ الجمعہ کیلئے حاضر نہیں ہوتا تو اسے سزا دی جائے گی۔ اس پر شیخ نے اپنی رائے کا اظہار کیا کہ اہل ایمان کو اپنے ایمان سے محروم کرنے والے شخص کا انجام نیک نہیں ہوگا۔ بات درست ثابت ہوئی۔ سلطان اگلے ماہ کے پہلے جمعہ تک زندہ نہ رہا اور اسکے دلپسند خسرو خاں بروار نے اسے قتل کر دیا۔

نظام الدین اولیا کی کچھ پیشنگوئیاں خوش کن بھی تھیں۔ مثال کے طور پر انہوں نے سلطان کی فوج کے ایک عام سے افسر حسن گنگو کو نوید سنائی کہ وہ ایک نئی اور طاقتور سلطنت کی بنیاد رکھے گا۔ پھر نظام الدین اولیا نے اسے اپنی ایک انگلی کے ساتھ لگا کر روٹی کا ایک کنارہ دیا اور اسے بتادیا کہ وہ اسے اپنی سلطنت کے نشان کے طور پر محفوظ رکھے۔''

(نظامی 1992:38ء)

اور شیخ کی وفات کے بعد وہی ہوا۔ تغلق حکومت کے خلاف فوجی اشرافیہ کی بغاوت کے نتیجے میں 1347ء میں دکن میں بہمنی سلطنت قائم ہوئی اور حسن گنگو علاؤالدین حسن بہمن شاہ کے نام سے اسکا بادشاہ بنا۔ زندگی کے آخری دنوں تک وہ اپنی بادشاہت کو نظام الدین اولیا کی عطا سمجھتا رہا۔ احسان کو یاد رکھنے والے اس شخص نے دکن میں چشتیوں کے مراکز کو دولت اور دیگر نوازشوں سے لاد دیا۔ تخت نشینی کے بعد اس نے چار سو طلائی اور ایک ہزار نقرئی اشرفیاں نظام الدین کے نام پر خیرات کیں۔'' (شیروانی 1953:56ء)

دہلی کے سلطانوں کے ساتھ تعلقات کے اتار چڑھاؤ کو شیخ کی طبیعت کے کسی پہلو کے ساتھ منسوب کرنے کی بجائے اسلامی نظریئے کے ساتھ مقتدرہ کی لاتعلقی کے ساتھ وابستہ خیال کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ زیادہ تر حکمران نتائجیت پسند اور روحانیت سے عاری تھے۔ انکے ہاں ایک مثالی، متقی اور عادل حکمران کے فضائل موجود نہیں تھے جو نظام الدین اور اسکے ہم مسلک لوگوں کے نزدیک سلطان کیلئے ضروری تھے۔ سلطان ظاہر پر توجہ دیتے۔ انہیں ریاستی حدود کے پھیلاؤ، دشمنوں سے اسکی حفاظت اور فوجی اور سیاسی اقدامات سے سیاسی استحکام کی فکر رہتی ۔ وہ باطنی یعنی اخلاقی و مذہبی سوالات میں صرف اتنی دلچسپی لیتے جس قدر انکی حکومت کے جواز کیلیئے کافی ہوتی۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جائے گا کہ سلطنت دہلی کے حالات ایسے تھے کہ کسی ایک سلطان کے عہد میں مذہبی پالیسی کو ایک سا رکھنا مشکل تھا۔ بعض اوقات نظریات کا شکنجہ کس دیا جاتا اور بعض اوقات انکی گرفت ڈھیلی کر دی جاتی۔ ان تغیرات کا انحصار اس امر پر تھا کہ سلطان کی حکومت کس قدر مستحکم ہے۔ اسکے توسیع پسندانہ عزائم کا کیا عالم ہے۔ اسے کسی فوجی مہم میں شکست ہوئی ہے یا فتح یا پھر محض اسکا مزاج بھی اسکا تعین کر سکتا تھا۔

سلاطین دہلی تو دین پناہی کے تصور پر بھی پورے نہ اترتے تھے(8)۔ ظاہر ہے کہ صوفیوں کو اس طرح مقتدرہ سے کوئی توقع نہ تھی جن کے احکام کو شریعت کے قوانین سے کوئی مس نہ تھا۔ سب سے بڑی بات یہ تھی کہ صوفیا کا سماجی فلاح کا تصور سلاطین کے طرز حکومت سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ چشتی شیوخ عظام سمیت کئی صوفیا نے پورے شعور کے ساتھ ریاست سے دور رہنے کا فیصلہ کیا۔ یہی رویہ بعض اوقات مبنی بر

تعصب اور حب الوطنی کے خلاف گردانا جاتا ہے۔

اپنے پیشرو شیوخ شیخ قطب الدین اور شیخ فرید کے برعکس جنہوں نے راہ سلوک پر چڑھتے ہی باضابطہ مذہبی تعلیم کا سلسلہ منقطع کر دیا تھا، نظام الدین اولیا نے فقہ اور علم الحدیث کا مطالعہ بطور صوفی مستحکم ہونے کے بعد بھی جاری رکھا۔ اپنے زمانے کے تمام تر معیارات کے مطابق اسے حقیقی عالم اور دانشور سمجھا جا سکتا ہے۔ دہلی کے مذہبی حلقوں میں اسے طباع مجتہد کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ انہیں مناظرہ میں محفل شکن کی شہرت حاصل تھی۔ چشتی اخلاقیات مذہبی اور فلسفیانہ مباحث میں الجھنے سے منع کرتی ہے چنانچہ اپنی پختہ کاری کے زمانے میں انہیں اپنی صلاحیتوں کے اظہار کا موقعہ نہ ملا۔

نظام الدین ساری زندگی کتابوں کا شیدائی رہا۔ اسکا وسیع کتب خانہ ہمیشہ اسکے ساتھ ہوتا۔ کتابوں کا یہ خزانہ غیاث پور میں واقع خانقاہ کیلئے باعث فخر تھا۔ حنفی مسلک اور صوفی ادب کی معیاری اور متداول کے علاوہ اس لائبریری میں عربی و فارسی شاعروں کے دیوان اور اس ولی اللہ کی پسندیدہ کتاب الحریری کی ''مقامات'' کے کئی نسخے بھی تھے۔ امیر حسن اور خورد کی تصانیف کی بدولت نظام الدین کی خانقاہ کے معمولات بڑی تفصیل کے ساتھ میسر ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ بڑھاپے میں بھی یہ ولی ساری ساری رات مطالعے میں گزار دیتا تھا۔ خوش قسمتی سے اسکی بینائی آخر تک باقی رہی اور وہ ایک دیے کی روشنی میں بھی مطالعہ کر لیتا۔ لیکن بدقسمتی یہ تھی کہ وہ ساری زندگی نیساں کا مریض رہا۔ شیخ کے خوبصورت خدوخال پر راتوں کی مشقت سے سرخ اور سوجھی آنکھیں عیب نظر آتیں۔

نظام الدین نے فقہ اور حدیث کا مطالعہ اپنے آبائی قصبے بدایوں میں شروع کیا جسے اب اتر پردیش کہا جاتا ہے۔ اس قصبے میں اسکی زندگی کے پہلے اٹھارہ سال گزرے۔ بدایوں شہر علما کی حیثیت سے مشہور تھا اور سلطان التتمش نے یہاں ایک مشہور مدرسہ قائم کیا تھا جو دارالحکومت کے مدارس سے کسی طور کم نہ تھا۔ مشارق الانوار کا مشہور مصنف یہیں پیدا ہوا۔ اس کتاب کو از منہ وسطٰی کے جنوبی ایشیا میں مرتب ہونے والے مصدقہ احادیث کے مجموعے میں نمایاں مقام حاصل ہے۔ اسی قصبے میں نامور مورخ عبدالقادر بدایونی اور امیر حسن سجزی کے ساتھ ساتھ کئی اور اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئیں۔ نظام الدین اکثر اپنے آبائی قصبے کو یاد کرتے۔ انکے لہجے میں پوربی جھلکتی جو ہندوی کا مشرقی لہجہ ہے۔ وہ مذاقاً کہا

کرتے کہ اللہ کے حضور ان کی مناجات پوربی اشعار میں ہوتی ہیں۔

سلسلہ نقشبندیہ کے پیشرو یعنی سلسلہ خواجگان کے وسطی ایشیا سے آنے والے صوفی بدایوں میں مدت سے آباد تھے۔ ولی کے دادا اور نانا جن کا تعلق بخارا سے تھا، اور باپ خواجہ احمد کا تعلق اسی سلسلے سے تھا۔ اس ولی کا اصل نام محمد تھا لیکن اسکے معاصر اور جانشین انہیں خاندانی نام نظام الدین سے جانتے تھے۔ انکے مریدین اور ارادت مندوں نے اس نام کے ساتھ اولیا لگا دیا جو گرامر کے اعتبار سے غلط ہے (10)۔ ابھی ایام طفولیت میں تھے کہ نظام الدین کا باپ مرگیا اور پرورش و تعلیم و تربیت کی ذمہ داری انکی ماں بی بی زلیخا پر آپڑی۔ بابا فرید کی طرح انکے مرید کی زندگی کے ساتھ بھی یہی ہوا کہ ایمان کے باطنی اور جذباتی ادراک کی شروعات باپ کی بجائے ماں نے کی۔

اگر فرید کی ماں کرسوم بی بی نے اپنے بیٹے کو سخت کوشی کی حالت میں اور بغیر کسی جذباتیت کے پالا تو بی بی زلیخا ایک ایسی ماں کے روپ میں سامنے آتی ہے جو ہمارے لئے زیادہ قابل فہم ہے یعنی سراپا محبت، قربانی اور تفکر۔ اس خاتون کے تمام تر رجحانات اور ارادوں پر مادری جبلت حاوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوران حمل آنے والے ایک خواب میں اسے آسمانوں سے ندا سنائی دی کہ خاوند اور پیدا ہونے والے بیٹے میں سے ایک کا انتخاب کرے۔ اس لئے کہ ایک کی موت مقدر ہو چکی۔ بی بی زلیخا نے بیٹے کی زندگی اور بیوہ کا نصیب چن لیا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جنوبی ایشیا سے تعلق رکھنے والی بیوی کیلئے یہ فیصلہ خاصا غیر معمولی تھا۔ حالانکہ مسلمان ہونے کے ناطے اسے دوبارہ شادی کی ممانعت بھی نہیں تھی۔ بہر صورت خاوند مالک اور آقا تھا اور وہ کچھ اور بیٹوں کو بھی جنم دے سکتی تھی لیکن اس نے اپنے اسی بیٹے کی زندگی کو ترجیح دی اور دوبارہ شادی بھی نہ کی۔ فیصلہ ہو چکا تو خواجہ احمد بیٹے کی ولادت کے جلد بعد گزر گئے۔

بی بی زلیخا نے بھاری قیمت دے کر بیٹا حاصل کیا تھا۔ وہ دن رات خواب دیکھتی کہ اسکا بیٹا مناسب تعلیم حاصل کرے اور ایک دن قاضی بن جائے۔ یہی وجہ تھی کہ جب نظام الدین نے دارالحکومت میں تعلیم حاصل کرنے کا عندیہ دیا تو بہتر اور مہنگی تعلیم کے اس مرکز کے اخراجات پورے کرنے کیلئے زلیخا بی بی نے بدایوں میں موجود اپنی ساری جائداد بیچ دی تاکہ بیٹے کو قسمت بنانے کا موقعہ مل سکے۔ چونکہ نظام الدین نے شادی نہیں کی تھی

چنانچہ اسکی ماں اپنی وفات تک اسکے ساتھ رہی۔ یوں ماں بیٹے کے درمیان ایک مضبوط جذباتی تعلق پیدا ہوگیا۔

سربراہ سے محروم اس خاندان نے دہلی میں نہایت غربت اور بے وطنی کی زندگی گزاری۔ نظام الدین، اسکی بڑی بہن اور ماں کی غربت داستانوی نہ سہی لیکن تمام چشتی شیوخ کی زندگی کی مشترکہ داستان ہے۔ نظام الدین کی غربت ایک طرح سے حامل تصدیق بھی تھی۔ ہرطرح کی مالی معاونت سے تہی اس شخص کو خدا پر توکل کی شہادت بننے کا موقعہ ملا۔ نظام الدین بعد میں یاد کیا کرتے تھے:

''میری ماں اور دیگر رشتے داروں نے میرے ساتھ فاقے کئے۔ ایک بار پورے تین دن کھانے کو کچھ نہیں تھا۔ تب ایک شخص کھچڑی کا طشت لئے دروازے پر آیا۔ کسی معجزے کی طرح پہنچ جانے والی اس کھچڑی سے لذیذ شے میں نے نہیں کھائی۔ گھر میں کھانے کو کچھ نہ ہوتا تو میری ماں کہا کرتی، ''آج ہم خدا کے مہمان ہیں۔'' ان الفاظ سے میرا دل ناقابل بیان مسرت سے بھر جاتا۔ میں یہ الفاظ سننے کی خواہش کیا کرتا۔ اگر ہمارے گھر میں کئی دنوں تک کھانے کا ٹوٹا رہتا تو میں بے چینی سے انتظار کرتا کہ میری ماں یہ لفظ پھر کب کہے گی۔''

(امیر خورد 1978:113ء)

صاف نظر آتا ہے کہ مصنف نے ایسے حالات میں خود کو برضا و رغبت خدا کی رضا پر چھوڑ دینے کا سبق سیکھا جب عام فانی انسان بڑ بڑانے لگتا ہے۔ تب اس خاندان کی آمدن تین جیتل فی ہفتے سے زیادہ نہیں تھی اور تب ایک جیتل میں بمشکل چند روٹیاں آتی تھیں۔ اس تنگ دستی میں بھی بی بی زلیخا نے اپنے ہونہار بچے کیلئے شہر کے اعلیٰ ترین اساتذہ کی خدمات حاصل کیں۔ بعد ازاں نظام الدین کہا کرتے کہ خوش قسمتی سے مجھے بہترین مرشد اور اپنے عہد کے بہترین مدرس میسر آئے۔ ظاہر ہے کہ پہلا مرشد شیخ فرید تھا جبکہ دوسرا بدایوں کا ذی شعور اور ذی علم شخص مولانا علاؤالدین اصولی تھا۔ موخر الذکر کی زیر نگرانی مستقبل کے اس ولی نے نہ صرف فقہ حنفی کی ''مختصر'' مصنفہ القدوری اور ''ہدایت المقتدی'' مصنفہ المرغنانی جیسی بنیادی کتابوں پر عبور حاصل کیا بلکہ الہیاتی مبادیات سے بھی شناسائی پائی۔

قاضی بننے کی امید میں تعلیم حاصل کرنے والوں کے برعکس نظام الدین نے فقہ کی بجائے حدیث پر زیادہ توجہ دی۔ اگرچہ اس نے کئی اساتذہ سے فیض پایا لیکن اسے مولانا کمال الدین زاہد نے بالخصوص متاثر کیا۔ نظام الدین نے انکی زیرنگرانی 'مشارق الانوار' حفظ کر لی۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مولانا نے اپنے شاگرد کو جواجازہ یعنی سرٹیفکیٹ دیا اور انکے محدث ہونے کی توثیق کی اس کی تاریخ 1280ء ہے۔ اگر نقل نویسوں نے غلطی نہیں کی تو ثابت ہوتا ہے کہ شیخ نے ایک معروف اور بڑے سلسلے کا سربراہ بننے کے بعد بھی سالوں تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ مولانا کمال الدین زاہد بجائے خود مولانا اسد البلخی کا شاگرد تھا جو 'مشارق الانوار' کے مصنف رضی الدین الساغانی کا شاگرد تھا۔ یوں مولانا زاہد سے ملنے والا اجازہ پختہ کار ماہر الٰہیات کیلئے بھی خاصا موقر اور باعث اعزاز تھا۔ نظام الدین کو ساری زندگی علم حدیث میں دلچسپی رہی۔ وہ اپنی خانقاہ میں اکثر مجالس منعقد کیا کرتا اور حاضرین کو احادیث رسول سنواتا اور انکی تشریح کرتا۔

جب تک بی بی زلیخا زندہ رہی نظام الدین قاضی کے عہدے کیلئے مسلسل کوشش کرتا رہا۔ اسکے ہمسائے مذکورہ بالا نجیب الدین متوکل نے بارہا اعتراض کیا کہ یہ راستہ اسکے شایان شان نہیں۔ تعلیم کا ایک درجہ اور مکمل کر لینے کے بعد نظام الدین اس سے ملا اور درخواست کی کہ وہ سورۃ فاتحہ پڑھ دیں تا کہ اسے قاضی کی ملازمت مل جائے۔ نجیب الدین خاموش رہا۔ نظام الدین نے اپنی درخواست تین بار دہرائی تو اس نے جواب دیا،''منصف نہ بنو، کچھ اور بن جاؤ۔'' (امیر حسن 1992:111ء)

کچھ کہا نہیں جا سکتا کہ آیا اس وقت نظام الدین شیخ فرید کے اس بھائی کی دانش مندی سمجھ سکتے تھے یا نہیں۔ لیکن بعدازاں انہوں نے اپنی زندگی کا رخ بدل دینے والے ان الفاظ کو ہمیشہ یاد کیا۔

دارالحکومت میں بھوک سے نڈھال اور پریشانیوں سے تباہ کر دینے والے چند سال گزارنے کے بعد بی بی زلیخا گزر گئی (11)۔ وہ نہیں چاہتی تھی کہ نظام الدین اسکی تکلیف دیکھے چنانچہ اس نے بیٹے کو ہدایت کی کہ وہ اسے خدا کے سپرد کرنے کے بعد ہمسایوں کے ہاں چلا جائے۔ بعد ازاں شیخ کہا کرتا کہ اسے جیسا سکون اور تسلی ماں کے بستر مرگ پر کے چند الفاظ سے ملی سارا گھر بھی سونے اور جواہرات سے بھر جاتا تو بھی یہ ممکن نہ تھا۔ اس

نے اپنی ماں کو قطب مینار سے ایک میل کے فاصلے پر واقع ایک گاؤں میں دفنایا۔ جب تک اسکے لئے چلنا ممکن رہا قبر پر فاتحہ پڑھنے جاتا رہا۔ ماں کے ساتھ اسی شدید محبت کا نتیجہ تھا کہ عورتوں کی جیسی تعظیم نظام الدین اولیا نے کی ویسی مسلم مذہبی ادب میں شاذ و نادر ہی دیکھنے کو ملتی ہے۔

شیخ کی ظاہری زندگی کا سب سے ڈرامائی واقعہ غالبًا ماں کی موت تھا۔ عمر کے آخری سالوں میں بھی وہ اس واقعے کو اکثر دہراتا۔ اکثر یوں ہوتا کہ وہ مریدین کے ساتھ روحانی معاملات پر بات کر رہا ہوتا کہ اسکا ذہن اس نقصان کی طرف پلٹ جاتا۔ ایک بار وہ اپنے مریدین کو سمجھا رہے تھے کہ بستر مرگ پر رویہ کس طرح کا ہونا چاہیے کہ کہنے لگے، ''ایمان وخلوص کی نشانی یہ ہے کہ مرتے ہوئے شخص کے اندر کا رنگ زرد پڑ جاتا ہے اور ماتھے سے پسینہ پھوٹ نکلتا ہے۔ میری ماں کا انتقال ہوا تو خوش قسمتی سے یہی نشانیاں موجود تھیں۔'' (امیر حسن 1992:132ء)

ایک اور موقعہ پر نظام الدین اپنے مریدوں کو احمد نامی کسی شخص کے متعلق بتا رہے تھے جو بدایوں کے زمانے میں انکا دوست تھا۔ وہ اچانک اپنے موضوع سے ہٹ گئے اور یاد کرنے لگے کہ کیسے دہلی میں اسی شخص سے ملاقات ہوئی اور انہوں نے بی بی زلیخا کی موت کا بتایا۔ امیر حسن لکھتا ہے، ''اللہ ان پر کرم کرے مرشد اپنے بیان کے اس حصے پر آئے تو رونے لگے۔ آنسوؤں اور ہچکیوں کا یہ عالم تھا کہ مجھے انکے الفاظ سمجھنے میں دشواری تھی۔'' (امیر حسن 1992:135ء)

فوائد الفواد کا یہ واقعہ سال 1310ء کے لگ بھگ کا ہے اور تب شیخ کی عمر کوئی ستر برس تھی۔ ماں کی وفات کے پچاس برس بعد بھی شیخ ماتم کناں تھا۔

بہن کی شادی کے بعد نظام الدین تنہارہ گیا اور اس پر ڈپریشن کی سی کیفیت طاری رہنے لگی۔ یوں انکے ذہن و قلب میں گہری تبدیلی آئی۔ انہیں لگتا تھا کہ انکی زندگی بے معنی ہو کر رہ گئی ہے۔ بغیر کسی ساز و سامان کے نظام الدین نے اجودھن کا رخ کیا جہاں شیخ فرید کے قدموں میں انکی نئی اور حقیقی زندگی شروع ہوئی۔ پہلے پہل انہیں پشیمانی تھی کہ سلسلے میں بیعت اور درویش بن جانے کے بعد انہیں اپنی پچھلی ساری محنت اور کتابوں، مسودوں اور علمی سرگرمیوں جیسی دلچسپیوں سے دست کش ہونا پڑے گا۔

تاہم شیخ فرید نے انکے خدشات دور کرتے ہوئے کہا،''میں نے کبھی کسی سے رسمی اور ظاہری تعلیم چھوڑ دینے کا نہیں کہا۔ اگرچہ میں نے خود یہی کیا تھا۔ درویش کیلئے علم بھی ضروری ہے چنانچہ روحانی ریاضت اور تعلیم ساتھ ساتھ جاری رکھو حتیٰ کہ ایک دوسرے پر غالب آ جائے۔'' (امیر خورد 1978:113ء) پھر جیسا کہ ہم جانتے ہیں نظام الدین نے خود کو روحانی خدمات کیلئے وقف کر دیا لیکن اپنے پسندیدہ علم یعنی حدیث سے بھی منہ نہ پھیرا۔

1265ء میں جب شیخ فرید کا انتقال ہوا تو نظام الدین فقط تیئیس برس کا تھا۔ ازمنہ وسطیٰ کے معیار کے مطابق بھی یہ عمر پختگی کے مرحلے سے کہیں کم تھی۔ بابا فرید نے نظام الدین کو جو خلافت نامہ عطا کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ اجودھن کے ولی نے بدرالدین اسحاق یا جمال الدین ہنسوی جیسے طویل خدمات کے حامل صوفی اور پختہ کار صاحب خاندان کی بجائے ایک ناتجربہ کار نوعمر اور ماں کے لاڈلے شخص کو اپنا جانشین بنانے کا فیصلہ کیوں کیا۔ خلافت نامہ میں شیخ فرید نے مسلک کے نئے سربراہ کو وسیع اختیارات دیئے۔ خلافت نامے میں محمد بن احمد نظام الدین کی مختلف خوبیاں گنوانے کے بعد لکھا گیا:

''دوران تدریس میں نے اسے قابل، اہل، خوش اطوار اور خوش سلیقہ شخص پایا۔ نظام الدین دنیاوی اور دینی معاملات میں میرا حقیقی جانشین اور خلیفہ ہے۔ اور اس کی اطاعت میری اطاعت ہے۔ نظام الدین کا عزت و احترام کرنے والوں پر خدا کی رحمت ہو جس کی میں بھی عزت کرتا ہوں اور جس کا میں احترام کرتا ہوں۔ اسکی عزت نہ کرنے والے کو خدا بے توقیر کرے۔ یہ سب الفاظ فقیر مسعود کے ہیں۔'' (نظامی 9-1955:98)

سلسلے کا سربراہ بننے کے بعد نظام الدین نے اسکی توسیع کیلئے کام شروع کیا اور شہروں اور دیہاتوں میں اپنے نائب بھجوائے۔ جہاں شیخ فرید نے اپنی ساری زندگی میں صرف سات خلیفہ منتخب کئے تھے اسکے جانشین نے سات سو خلیفہ نامزد کئے۔ نظام الدین اولیا کی ساٹھ سالہ سربراہی کے دوران پورے جنوبی ایشیا میں کئی سو چشتیہ خانقاہیں قائم ہوئیں۔ تزویری اہمیت کے حامل دیوگیر میں دارالحکومت منتقل کرنے کا فیصلہ محمد بن تغلق نے کیا۔ اس فیصلے سے بھی بہت پہلے برصغیر میں اسلام کے استحکام کے سلسلے میں دکن کے متوقع کردار سے باخبر نظام الدین نے اپنے مرید خواجہ عزیز الدین کو وہاں بھجوا دیا۔ پھر

ایک پوری چشتی فوج کو وہاں تعینات کیا گیا۔ نظام الدین کے ایک نائب نصیر الدین چراغ دہلی کے مرید محمد گیسو دراز کے رسالوں، خطوں اور احوال سے پتہ چلتا ہے کہ مسلک کی تعلیمات کو دکن کی سلطنتوں اور صوبوں میں بے پناہ مقبولیت ملی۔

چند دہائیوں کے اندر اندر مالوہ، گجرات، کشمیر اور حتیٰ کہ کیرالہ میں بھی چشتی مسلک خاصا طاقتور ہو چکا تھا حالانکہ کیرالہ دہلی سلطنت کے دائرہ اختیار میں نہیں آتا تھا۔ بنگال میں چشتیوں نے سہروردیوں پر غلبہ پایا جو جلال الدین تبریزی کے وقت سے یہاں چھائے ہوئے تھے۔ اسی طرح بنگال کے قصبے لکھنوتی اور پینڈاؤ بھی اس مسلک کے اہم مرکز بن گئے۔ ہاں البتہ سندھ اور پنجاب میں چشتیوں کی کامیابیاں کچھ زیادہ نہیں تھیں۔ تاریخی طور پر شروع سے ہی یہ خطے سہروردیوں اور قادریوں کی ولائت میں شامل رہے۔ اسکے باوجود مقابل سلسلوں کے صوفیا نے نظام الدین کے مقامات کی تعریف کا حق ادا کر دیا۔ چنانچہ نظام الدین کیلئے انکا معروف لقب ''سلطان المشائخ'' سب سے پہلے احتراماً سہروردیوں کے شیخ بہاؤالدین ذکریا ملتانی کے پوتے رکن الدین ابوالفتح نے استعمال کیا۔ یہاں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جب نظام الدین کی تدفین کا وقت آیا تو انکی نماز جنازہ چشتیوں میں سے کسی شخص کی بجائے رکن الدین نے پڑھائی۔

نظام الدین اولیا نے اپنی کتاب میں بار بار صوفی ادب کے متنازعہ ترین مسئلے یعنی معجزوں پر بحث کی۔ انکے نزدیک معجزے چار طرح کے ہوتے ہیں:۔ 1) معونت 2) استدراج 3) معجزہ اور 4) کرامت

معونت وہ مافوق الفطرت کام ہیں جنہیں مجنون وغیرہ جنون کے غلبے کے دوران کرتے ہیں۔ استدراج باطل معجزہ ہے جسے شعبدہ باز اور جادوگر انجام دیتے ہیں۔ اسکی بنیاد ایمان پر نہیں بلکہ فریب پر ہے۔ معجزوں کا تعلق پیغمبروں سے ہے کیونکہ انہیں علم کامل دیا گیا ہوتا ہے جبکہ کرامت اولیا سے منسوب ہے۔ (امیر حسن 1992:160ء)

کرامت پر یقین کے باوجود وہ اس مظہر کو جزواً تعقل کی نظر سے دیکھتا ہے:۔

''ہر عمل جس کی وضاحت تعقل کی بنیاد پر ہو سکتی ہے ایک اور شے ہے لیکن جس عمل کی وضاحت تعقل کی بنیاد پر نہیں ہو سکتی معجزہ ہے۔'' (امیر حسن 1992:86ء)

ساتھ ہی ساتھ کرامت سے الوہی اخفا کے منکشف ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے جیسا کہ

پہلے بھی بیان ہو چکا ہے اولیا کی ولائت عام انسانوں سے خفی رکھی جاتی ہے اور کرامت اسے منکشف کر دیتی ہے۔ نظام الدین جنید بغدادی، عبدالقادر جیلانی، خواجہ معین الدین سجزی، قطب الدین بختیارکاکی اور شیخ فرید جیسے اولیا کا بہت احترام کرتے تھے۔ انکا ذکر کرتے ہوئے نظام الدین ان کے مقدس راز کے تحفظ کی دعا کرتے تھے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو یہ راز ولی اور خدا کے درمیان خصوصی تعلق کا آغاز تھا جوان دونوں کے درمیان رہتا تھا اور بالاخر یہی ولائت کی اصل تھا۔ بالظاہر تو یہی لگتا ہے کہ غالبًا اسی وجہ سے تیسرے فرق کیلیئے اس بنیاد پر کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔ یہی راز ہے جو کسی ولی کے روحانی تصرف اور اسکے دائرہ کار یعنی ولائت کی تحدید کرتا ہے۔

''ولی کے پاس ولائت اور وِلائت بیک وقت دونوں موجود ہوتی ہیں۔ جو کچھ بھی شیخ اور دیگر لوگوں کے مابین وقوع پذیر ہوتا ہے ولائت ہے۔ لیکن جو کچھ شیخ اور خدا کے درمیان ہوتا ہے ولائت ہے۔ یہ محبت کی ایک خاص قسم ہے اور دنیا سے رخصت ہوتے ہوئے شیخ اپنی ولائت ساتھ لے جاتا ہے۔ ہاں البتہ وہ اپنی ولائت سے کسی اور شخص کو نواز سکتا ہے۔ شخص کا انتخاب شیخ کی اپنی مرضی پر ہے۔ ہاں البتہ اگر شیخ ایسا نہیں کرتا تو خدا کی مرضی ہے کہ ولائت کسی اور کو دے دے۔ لیکن وِلائت شیخ کے ہمراہ رہتی اور جہاں جاتا ہے ساتھ رہتی ہے۔'' (امیر حسن 1992:95ء)

اگر کوئی صوفی عالم طیش یا تفاخر میں خود اپنا راز یعنی خدا کے ساتھ تعلق کو کھول دیتا ہے۔ اور یہ اسوقت ہوتا ہے جب وہ سکر میں معجزے دکھاتا ہے۔ تو اسکا مشن ختم ہو جاتا ہے اور اسکے لئے مناسب نہیں کہ وہ دنیائے فانی میں مزید قیام کرے۔

''الوہی رازوں کا انکشاف اور کرامتوں کی انجام دہی صوفی کی راہ کی رکاوٹ ہے۔ اسلئے کہ لگن کا اصل تقاضا محبت کی راہ میں قائم رہنا ہے۔'' (امیر حسن 1992:117ء)

ہاں البتہ اگر خدا کسی ولی کی وِلائت کا پردہ تھوڑا سا اٹھا دیتا ہے۔ اور اس سے کرامت کا ظہور ہو جاتا ہے تو یہ ایک طرح سے اللہ تعالیٰ کی جودوسخا کے کسی پہلو کا مظہر ہے۔ تب ولی کا کردار صرف ایک واسطے کا ہے اور وہ کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔

بلاشبہ شیخ بھی کرامت کو اپنا مشن نہیں سمجھتا۔ اور معتبر سوانح نگار تو اولیا کے ساتھ کرامت کو منسوب بھی نہیں کرتے۔

''وہ کوئی عام سا کرامت فروش نہیں تھا۔ نہ وہ کبھی ہوا میں اڑا اور نہ ہی کھڑا پانی پر متحرک نظر آیا۔ اسکی عظمت دراصل محبت بھرے دل کی عظمت تھی۔ اسکی کرامت بھی دراصل وہی تھی جو ایک محبت بھرا دل دکھاتا ہے۔ وہ ایک نظر میں کسی کا دل نہیں پڑھ سکتا تھا کہ اسکے زخمی دل کو تسکین دینے والے الفاظ بولے۔ (حبیب 1937:34ء)

حقیقت بھی یہی ہے کہ امیر حسن کے ہاں بہت سی مثالیں ملتی ہیں جب شیخ نے اپنے ملاقاتیوں کی تالیف قلب کی۔ وہ انہیں گزرے زمانوں کے اولیاء دوستوں اور شناساؤں کی سادہ سی کہانی سناتا۔ بعض اوقات یہ کہانیاں بظاہر بے معنی بھی نظر آتیں۔ یوں وہ ہند فارسی صوفیانہ ادب کی روایت کو آگے بڑھاتا رہا۔ اسکی کہانیوں کا مقصد بالعموم کسی اخلاقی سبق کا ابلاغ ہوتا اور ان میں مافوق الفطرت عنصر کا شائبہ تک نہ پایا جاتا۔ ہاں البتہ سنانے والے کی شخصیت کے گرد موجود کرشماتی ہالہ بعض اوقات اس تاثر کو تقویت دیتا اور سننے والے کیلئے نفسی معالجاتی اثر کا سبب بنتا۔

عمومی انداز میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ 'فوائد الفواد' میں درج شیخ کی گفتگو جدید نفسی علاج کے بعض طریقوں سے مشابہہ ہے۔ بالخصوص تشدد اور آفات کا نشانہ بننے والوں کی نفسیاتی بحالی کیلئے جذباتی تجربے کے اشتراک پر مبنی نفسی طریقہ علاج خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ شیخ حاضر ہونے والے پر توجہ کرتے ہوئے اسکا ہاتھ تھامتا، اسکے ساتھ روتا، خود اپنے تجربے سے کوئی مذاق کوئی شعر یا لطیفہ بھی سناتا جاتا لیکن اس شخص کے ناگوار تجربے کا براہ راست حوالہ دینے سے ہر ممکن گریز کرتا۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ شیخ بڑی مہارت کے ساتھ آنے والے کی تکلیف اور ابتلا کی وجوہات اور اپنی گفتگو کے مشمولات کے درمیان ایک شراکتی تعلق قائم کرتا۔ مریدین اور گناہگاروں کے ساتھ بھی ہمدردی کا سلوک کرتا اور کسی پر اپنی برتری کا رعب ڈال کر دل آزادی نہ کرتا۔ بظاہر یہی لگتا ہے کہ شیخ کی کامیابی میں اس انداز کو بہت دخل تھا اور یہ ہمیشہ سے مثبت نتائج دیتی چلی آئی تھی۔ بالخصوص امیر حسن سجزی کے ساتھ یہی ہوا۔ سلطان کی فوج میں ملازمت کے دوران اسے کئی ماہ تنخواہ نہ ملی۔ دوسرا کوئی ذریعہ آمدن نہ ہونے کے باعث بہت پریشان ہوا اور شیخ کو بھی اپنی پریشانیوں کا بتاتے بہت شرماتا تھا۔ بہر کیف نظام الدین ولی تھا اور دوسروں کے خیال بھانپ لیتا تھا اور پھر خانقاہ میں اطلاعات کی فراہمی کا انتظام بھی نہایت عمدہ تھا۔ چنانچہ 19

ستمبر 1310ء کو جب امیر حسن سجزی قدم بوسی کیلئے غیاث پور میں حاضر ہوا تو شیخ نے بغیر کچھ کہے سنے ایک برہمن کا واقعہ سنایا

برہمن ابتدا میں دولت مند تھا مگر کسی باعث کوتوال شہر نے اسکی جائیداد ضبط کر لی تو وہ مفلوک الحال ہو گیا۔ کسی شناسا نے احوال پوچھا تو برہمن نے کہا کہ وہ بالکل خوش وخرم ہے۔ شناسا کو تعجب ہوا کہ ایسی تباہ حالی کے بعد یہ کس طرح ممکن ہے۔ تب برہمن نے کہا، ''میری زنار تو میرے پاس ہے۔'' یہ کہانی سنی تو مجھے دلی طمانیت حاصل ہوئی۔ میں سمجھ گیا کہ مرشد نے یہ کہانی اس بے بس کی تالیف قلب کیلئے سنائی ہے۔ مرشد کہنے لگے، ''تمہیں تنخواہ کی بندش یا تعطل پر پریشان ہونے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی دنیاوی اشیا کے نہ ملنے پر مخروں ہونے کی، ساری دنیا بھی تمہارے پاس سے گزر جائے تو پریشان نہیں ہونا۔ ہر لحظہ خدا کی محبت پر قائم رہو۔ الحمد للہ کہ میں نے شیخ کے ان نصائح کو پہلے باندھ لیا۔'' (امیر حسن 1992:145ء)

ہم نے دیکھا کہ پہلے شیخ نے اس کے مسئلے سے متعلق ایک کہانی سنائی۔ سجزی قدرے مطمئن ہوا تو پھر براہ راست صوفیانہ راستہ سمجھایا۔ ہمیں اس وقوعے کے سیاق و سباق کی خبر نہیں۔ ہم تک فقط لفظ پہنچے ہیں شیخ کی آواز نہیں، نہ ہی ہم اسکے چہرے کے تاثرات دیکھ پائے ہیں۔ نہ ہی ہمیں اس مجلس کے ماحول کا تجربہ ہے۔ چنانچہ وضاحت کرنا مشکل ہے کہ اس سادہ سی کہانی نے امیر حسن جیسے تجربہ کار اور معمر شخص کو اتنا زیادہ متاثر کیوں کیا۔ اپنے ظاہر میں شیخ نہایت متین اور پرسکون شخص تھا اور ایک ولی کو ایسا ہی ہونا چاہیے تھا۔ ایک بار خواجہ عزیز الدین نے شیخ کے سامنے کچھ لوگوں کی کہی ہوئی بات دہرائی کہ شیخ کو کیا پریشانی ہے۔ دوسروں کو جو کچھ محنت سے ملتا ہے شیخ کے پاس اپنے آپ چلا آتا ہے۔ شیخ نے جواب دیا:

''میں دوسروں سے کم خوش نصیب ہوں۔ میرے پاس بہت سے لوگ آتے ہیں اور اپنی ابتلا اور پریشانی کا ذکر کرتے ہیں۔ یوں میرے دل اور روح کو اذیت ہوتی ہے۔ وہ کیسا دل ہو گا کہ اپنے مسلم بھائیوں کی تکلیفیں سنے، آزمائشیں دیکھے، اور متاثر نہ ہو؟ ہاں البتہ درویش جو دنیا چھوڑ کر جنگلوں اور پہاڑوں کو نکل جاتے ہیں اسطرح کے مسئلوں سے چھوٹ جاتے ہیں۔'' (حمید قلندر 1959:105ء)

درحقیقت انسانی بدنصیبی کی داستانیں سنتے سنتے شیخ بعض اوقات انتہائی مضمحل ہو جاتے۔ انکا دل متواتر درد سے معمور رہتا۔ اسی لئے بعض اوقات وہ خانقاہ کی رونقوں کے باوجود خلوت میں چلے جاتے۔ علاؤالدین خلجی کے زمانے میں بھی ایسا ہوا تھا۔ انکی بھوک، پیاس اور نیند اڑ جاتی اور وہ لوگوں کو بتاتے کہ مساجد کے گوشوں میں اور حتیٰ کہ کھلے آسمان تلے سوئے بے شمار لوگوں کا سوچتا ہوں تو بھوک نہیں لگتی اور نیند اڑ جاتی ہے۔

شیخ کی درگاہ میں بھوکے کو کھلانے کو بہت زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ شیخ کہا کرتے تھے، ''درویشی؛ سلام میں پہل، کھانا کھلانے ،اور'بعد میں کہیں جا کر' رشدو ہدایت کا نام ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ کسی غریب کو کھلا دیا گیا ایک درہم شریعت کے مقرر کردہ صدقے میں دیئے گئے بیس درہموں سے بہتر ہے۔ کم از کم اس مسئلے پر یورپ کے صوفیا بھی شیخ کے ہم خیال تھے۔

اسی لئے شیخ کی درگاہ پر لنگر کا انتظام بہت وسیع اور منظّم تھا۔ بلامبالغہ روزانہ ہزاروں کیلئے کھانا پکتا۔ شیخ کا قریبی ملازم اقبال المعروف بہ لالہ باورچی خانے کا انچارج یعنی داروغہ مطبخ تھا۔ لنگر کی تقسیم کا انتظام برہان الدین غریب کے پاس تھا۔ شیخ نظام الدین کا لنگر آج بھی چلتا ہے۔ دہلی کی درگاہ میں کھانے کی چار دیگیں چڑھی رہتی ہیں اور بظاہر یہ بات درست لگتی ہے کہ سلاطین دہلی کے وقت سے یہ لنگر اسی طرح سے چلتا آرہا ہے۔

خانقاہ کے قوانین میں شامل ہے کہ کسی بھی طرح کی شے کا ذخیرہ نہیں ہوگا۔ اور چونکہ اشیا کے بہت بڑے ڈھیر لگ جاتے تھے چنانچہ شیخ نے حکم دیا تھا کہ ہفتے میں کم از کم ایک بار تمام غلہ گودام خالی کر دیئے جائیں اور اناج و دیگر اشیائے خوردنی خانقاہ کی ہمسائیگی میں بانٹ دی جائیں۔ علاؤ الدین خلجی نے فلاحی اداروں اور بالخصوص وقف کی آمدن پر آنکھ رکھنے کی حکمت عملی اپنائی تھی۔ سلطان کے مخبر اکثر خانقاہ میں چلے آتے تاکہ دیکھیں کہ کتنی خوراک پکتی ہے اور کیسے تقسیم ہوتی ہے۔ شیخ کو علم ہوا تو اس نے حکم دیا کہ لنگر میں کھانوں کی تعداد بڑھا دی جائے اور مالی معاونت میں بھی اضافہ کر دیا جائے۔ دنیاوی معاملات میں شیخ خاصا صلح پسند تھا لیکن جب خلق خدا کو کھلانے کے متعلق اسکے حق کا معاملہ آتا تو اسکا رویہ بے لچک ہو جاتا۔ شیخ کہا کرتا کہ ''ہر مذہب میں دوسرے کی بھوک مٹانے کو عمل صالح کا درجہ حاصل ہے۔'' بظاہر یہی لگتا ہے کہ سلطان شیخ کے ساتھ

الجھنا نہیں چاہتا تھا چنانچہ معائنوں کا سلسلہ ختم کر دیا گیا۔‘‘

بابا فرید کی خانقاہ کے برعکس غیاث پور کی خانقاہ کا ماحول خاصا آرام دہ تھا۔ ہر درویش کا اپنا الگ حجرہ ہوتا تھا اور کام کیلئے ملازموں کی کمی نہ تھی۔ اپنی تمام تر سادگی کے باوجود نظام الدین کی تمام عادتیں اپنے مرشد سے مختلف تھیں۔ اسکی بعض عادتیں معاصر اشرافیہ جیسی تھیں۔ پیغمبر کی طرح وہ بھی خوشبویات وعطریات کا شوقین تھا۔ اور اسکے حجرے میں ہر وقت لوبان سلگتا رہتا اور ظاہر ہے کہ اسکے ساتھ لکڑی پر دانت آزمائی کا واقعہ وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ بابا فرید کے پاس گزرے زمانے کا ذکر کرتے بالتزام کہتا کہ وہاں اسے مسواک کرنا پڑتی تھی۔ اگر یہ دیکھیں کہ آج بھی ہندوستان میں بہت سے لوگ نیم کا مسواک کرتے ہیں تو لگتا ہے کہ اس مقصد کیلئے نظام الدین کے پاس کوئی زیادہ جدید طریقہ موجود تھا۔

جماعت خانہ کچی اینٹوں سے بنا تھا لیکن چھت سنگی ستونوں پر قائم تھی۔ شیخ کا اپنا حجرہ چھت پر تھا اور اسکے گرد ایک پشتہ تھا۔ روات کی حد کے ساتھ ساتھ درویشوں کے حجرے تھے جہاں زائرین کھاتے پیتے اور آرام کرتے تھے۔ صحن کے وسط میں بڑ کا ایک بڑا درخت اگ آیا جس کے سائے تلے لوگ دوپہر کاٹتے۔ داخلی دروازوں کے بالمقابل دربانوں کے بیٹھنے کی جگہ یعنی دربانی تھی جسے آج کا استقبالیہ کہا جا سکتا ہے۔ درگاہ کے اندر پانی اور دیگر ضروری اشیا ذخیرہ کرنے کی سہولت بھی موجود تھی۔

دہلی کا باشندہ نہ ہونے کے باعث شیخ کو دیر تک بعض مریدین کے ساتھ قیام کرنا پڑا۔ ماں کی وفات کے فوراً بعد وہ امیر خسرو کے نانا امداد الملک کے خالی مکان میں چلا گیا۔ یہ تین منزلہ حویلی صوفیوں کی رہائش گاہ تھی۔ جہاں گرد صوفیوں کے علاوہ سید محمود کرمانی کا خاصا بڑا خاندان بھی یہیں مقیم تھا۔ چند سال کے بعد امدادالملک کے بیٹے اپنے اقطاع سے واپس دارالحکومت پہنچے تو حویلی خالی ہو گئی۔ شیخ مختلف جگہوں پر مقیم رہا اور ساتھ کرمانی خاندان بھی کتابیں لئے چلتا رہا۔ کچھ عرصہ دہلی کے نواح میں واقع گاؤں بانسال میں رہنے کے بعد شیخ نے امیر خسرو کے پاس پٹیالی میں آباد ہونے کا بھی سوچا۔ بالآخر شیخ کے ایک مرید درباری شمس الدین شراب دار نے انہیں غیاث پور کی جاگیر پر آباد ہونے کی دعوت دی۔ جمنا کنارے اسی جاگیر پر قیام مستقل ثابت ہوا۔ غیاث پور کی خانقاہ

کمیون سے زیادہ جنوبی ایشیا کا گھرانہ یعنی خاندان نما مدرسہ تھا جہاں مختلف خاندانوں اور گھرانوں کے رشتہ دار اور انکی آگے پیچھے کی نسلیں آباد ہوگئیں۔ یہیں کرمانیوں کے کچھ خاندان اور مرحوم بدرالدین اسحاق یعنی شیخ فرید کے نواسے اور نظام الدین کے بھانجے بھی رہتے تھے۔ بعدازاں ان میں سے بیشتر لوگ باہم بوسیلہ مناکحت رشتہ دار بن گئے۔ انکے علاوہ یہاں بہت سے درویش اور مرید بھی آباد تھے جنہیں یہاں پر تربیت کا کچھ زمانہ گزارنا تھا۔ برہان الدین غریب اور نصیر الدین چراغ دہلی جیسے کچھ مریدین کے گھر نواح میں واقع تھے۔ خانقاہ میں غلاموں اور کمیروں کی کوئی جگہ نہ تھی۔ شیخ قرار دیتے تھے کہ غلامی اور تسلط راہ سلوک سے بعید ہے۔ شیخ کے زیر اثر انکے بہت سے وابستگان نے اپنے غلام آزاد کیئے (12)۔

نظام الدین دن کا خاصا بڑا حصہ باجماعت نمازوں، ذکر اور مریدین و دیگر زائرین کے پاس گزارتے، حالانکہ نظام الدین نہایت عمدہ گھڑ سوار تھا لیکن نماز جمعہ کیلئے پیدل کلو گری کی مسجد میں جاتا۔ کہیں انتہائی بڑھاپے کی عمر میں اس نے پالکی میں سوار ہونا گوارا کیا۔ بابا فرید کے قائم کردہ اصولوں کے عین مطابق وہ معاونت کے طالب لوگوں کو چوبیس گھنٹے اور ہر حالت میں تیار ملتا۔ (13)

فرائض اور نوافل شب سے فارغ ہونے کے بعد شیخ چھت پر واقع اپنے کمرے میں چلا جاتا۔ تب صرف امیر خسرو کو ملاقات کی اجازت ہوتی۔ امیر خسرو ان کے لئے خانقاہ سے باہر کی دنیا کا جھونکا تھا۔ دربار کے متعلق گپ شپ ہوتی اور تازہ غزلیں سننے کو ملتیں جن کا نظام الدین بہت شائق تھا۔ شیخ امیر خسرو کی باتیں بہت شوق سے سنتا اور وقتاً فوقتاً ہنکارہ بھرتا، ''پھر کیا ہوا! ترک؟'' نظام الدین نے خسرو کو ترک خدا کا لقب دیا تھا۔ اس زمانے کی عام زبان میں ترک مسلمان کے مترادف تھا۔ یوں پتہ چلتا ہے کہ دربار داری اور امیروں کے تقرب سے متنفر شیخ سات سلطانوں کی خدمت میں رہنے والے اس کامیاب درباری اور دنیا دار عالم کا کس درجہ شیدا تھا۔ یہ تعلق دو ممتاز افراد کا تعلق تھا جس پر تعلق کے معلوم قواعد کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔

نظام الدین اولیا کی شخصیت نے امیر خسرو کی تخلیقی صلاحیت پر گہرا اثر ڈالا۔ امیر خسرو کے ہمسر کے علاوہ مفتاح الفتوح، نوسپہل، دول رانی و خضر خاں جیسی مثنویاں اور خزائن

الفتوح اور تاریخ دہلی جیسی منثور کتب سمیت خسرو کی تمام تحریروں میں نظام الدین کی مدح ملتی ہے۔ امیر خسرو نے اپنے مرشد اور دوست کی وفات پر دوسطری تحریر لکھی جو نظام الدین کے کتبے پر درج ہے اور آنے والی نسلوں کے ذہن پر نقش۔ صدیوں انہیں قوالوں نے گایا اور آج بھی نظام الدین کی درگاہ پر گائی جاتی ہیں۔

گوری سوئے سیج پر مکھ پر ڈالے
کیس
چل خسرو گھر اپنے رین بھئی
چودیس

ہندی زبان کا یہ مختصر دوہا صوفی تعلیقات کا شاہکار ہے۔ ای برٹلز نے اپنی کتاب "The Tress and the Face" میں ان تعلیقات کا مفصل مطالعہ کیا ہے۔ جس طرح کالی زلفیں گورے مکھ پر چھاتی ہیں اسی طرح دن کی جگہ رات آ جاتی ہے لیکن خیال رکھنے کی بات یہ ہے کہ فارسی لفظ گیسو کی جگہ امیر خسرو نے لفظ کیس برتا ہے اور یہ روایت کی خلاف ورزی ہے۔ اصل میں سنسکرت کا یہ لفظ الوہی اصل کیلئے اس وقت برتا جاتا ہے جب اس کے پنہاں پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ وحدت کو چھپانے والی کثرت کی علامت بھی ہے۔ یوں شعر میں دنیا کا ذکر ہے جس پر ولی کی موت کے باعث حزن چھا گیا ہے اور یہ حزن جہالت کی تاریکی بھی ہے۔ اور ایک دوسرا پردہ بھی جس نے صوفی کو حق سے جدا کر رکھا ہے۔

کسی کے لیے یہ امر بھی متصوفانہ ہوسکتا ہے کہ نظام الدین اولیاء، اس کا چہیتا امیر خسرو اور جفاکوش غیاث الدین تغلق ایک سال کے اندر اندر یعنی 1325ء میں فوت ہو گئے۔ صوفی کے بعد شاعر صرف چھ ماہ زندہ رہا۔ درگاہ کی حدود میں اس کا حجرہ مزار شیخ سے بھی زیادہ آراستہ ہے۔ موت کے بعد نظام الدین کی ولائت میں دفن خسرو جزواً اس کی ولایت بھی حصہ دار لگتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے مزار پر بھی نذریں چڑھائی جاتی ہیں اور چوکھٹ پر ہونے والی قوالیوں میں اس بے مثال دوستی کو یاد کیا جاتا ہے۔ ان دو مدفنوں کی قربت عقیدت مندوں کے لئے نہایت اہم اور بامعنی ہے۔ 1748ء میں مغل بادشاہ محمد شاہ کو دونوں مزاروں کے درمیان پڑی جگہ پر دفن کیا گیا۔ اٹھارہویں صدی کے وسط اور اواخر

میں دھلی پر تباہی آئی اور شہر ملبے کا ڈھیر بن گیا۔ اہل ایمان نے قرار دیا کہ یہ تباہی دو چاہنے والوں کو جدا کرنے کا نتیجہ ہے۔

امیر خسرو اور ان کے مرشد کے تعلقات ہندوستانی محققین کا پسندیدہ موضوع رہا لیکن ولی کی یاد کو دوام دینے کا اصل سہرا ان کے مرید امیر حسن سجزی (1336-1254) کے سر بندھتا ہے جن کا حوالہ اوپر بار بار آیا ہے۔ ان کے کلام میں غضب کی عنایت ہے اور کئی دیوانوں اور مثنویوں کے حامل اس شاعر کا تقابل کئی بار سعدی سے کیا گیا ہے۔ امیر حسن ویسا بسیار نویس نہیں لیکن اپنی عملیت میں وہ خسرو کا ہم پلہ تھا۔

اگر (اپنے دادا کی بدولت) خسرو کو شیخ کے دامن سے وابستگی اوائل عمری میں مل گئی تھی تو بدایوں کا باسی ہونے کے باوجود وہ خاصی بڑی عمر میں شیخ کے حلقہ ارادت میں داخل ہوا۔ احوال الاولیاء کے متعلق ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ سجزی کی زندگی خاصی رندانہ گزر رہی تھی کہ شیخ کے زیر اثر راہ راست پر آ گئی۔ جمالی کمبوہ سیر العارفین میں رقم طراز ہے کہ نظام الدین قطب الدین بختیار کاکی کے مزار کی زیارت کے بعد مہرولی سے واپس آ رہے تھے کہ حوض شمسی کے کنارے اپنے حلقے میں بیٹھے مے نوشی میں مشغول امیر حسن سے ملاقات ہو گئی۔ حسن غالباً انہیں بدایوں کے زمانے سے جانتے تھے۔ اپنی ترنگ میں کہنے لگے کہ تمہارے زہد نے میری مے نوشی کو شکست نہیں دی اور لگتا ہے کہ زیادہ طاقتور ہے۔

اس واقعہ کی تاریخی حیثیت کے متعلق کوئی حکم لگانا مشکل ہے لیکن اس نے گناہوں سے توبہ کی اور باقاعدگی سے غیاث پور حاضر ہونے لگا۔ یہیں اس نے شیخ کے احوال اور بیان قلمبند کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ اپنی ان تحریروں کا مقصد یوں بیان کرتے ہیں۔

''میں نے کئی بار شیخ کو کہتے سنا کہ نووارد کو لازم ہے کہ شیوخ عظام پر اور روحانی ترقی کے لیے ان کے مرتب کردہ راہنما اصولوں کے متعلق کتب کا مطالعہ کرے۔ چونکہ شیخ کے پیشروؤں کی روحانی تعلیمات کو قلمبند نہیں کیا گیا چنانچہ میں نے آپ کے بابرکات الفاظ قلمبند کر لیے ہیں اور کسی کو نہیں دکھائے کہ آپ کے ارشاد کا منتظر ہوں۔ اس ضمن میں وہی کچھ کرنا چاہتا ہوں جو آپ کا حکم ہے۔'' (امیر حسن 113:1992)۔

شیخ نے امیر حسن کی تحریر دیکھی اور انداز کو پسند کیا۔ بعدازاں اس نے شاعر کے کلام پر بھی نظر رکھی، اور جو وہ لکھ نہ پاتا اسے دہرا دیتے۔ یوں اس کے کلام کے بچ جانے والے

حصے بھی بیان ہوتے رہے۔

یوں مشہور کتاب 'فوائد الفواد' وجود میں آئی۔ اس میں 1308 سے 1322 تک شیخ کے ساتھ ہونے والی 188 ملاقاتوں کے احوال قلمبند ہیں۔ یوں امیر حسن نے متصوفانہ ادب میں ایک نئی صنف یعنی ملفوظات کا اضافہ کیا۔ ہندفارسی ادب کی یہ غالباً واحد صفت ہے جسے امیر خسرو کے ساتھ منسوب نہیں کیا جا سکتا(14)۔ اولیاء کی گفتگو قلمبند کرنے کا رواج پہلے سے چلا آ رہا تھا(15) لیکن بالعموم اولیا کے طبقات یعنی سوانحی معلومات؛ مناقب یعنی مدح اور ان کے معاصرین اور جانشینوں کے تذکرے کا ایک حصہ ہوتی تھی۔ اس طرح کی تحریروں کی ایک حیران کن مثال امیر خسرو کی سیر الاولیا ہے۔ فوائد الفواد تقریباً ساری کی ساری نظام الدین اولیاء کے مکالموں پر مشتمل ہے۔ مولف کا تبصرہ تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ امیر حسن کی یہ کتاب شیخ کی اپنی زندگی میں ممکن ہوگئی تھی اور بظاہر اسے شیخ کی تصدیق بھی حاصل ہے۔ بظاہر یہی وجہ ہے کہ بعد کے احوال الاولیاء لکھنے والوں میں سے کسی نے اس کام کے مصدقہ ہونے سے انکار نہیں کیا۔

فوائد الفواد سنگلاخ تاریخی واقعات کو دلچسپ انداز میں بیان کرنے کی بڑی اچھی مثال ہے۔ اس کتاب کو ضیاالدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی کے ساتھ تقابل میں پڑھا جائے تو یہ حقیقت اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس عہد کے عوام و خواص کے عقائد و توہمات سمیت روزمرہ کی زندگی کو عام سی کہانیوں اور چٹکلوں میں بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ قدرتی بات ہے کہ شیخ کی زیادہ کہانیوں اور یادداشتوں کا تعلق ان کے مرشد بابا فرید سے ہے۔

دوسرا شخص بہاؤالدین ذکریا ہے جن کا تعلق ایک ایسے مسلک سے ہے جسے تاریخی اعتبار سے چشتیہ کا حریف سمجھا جاتا ہے۔ بابا فرید کے تعلقات بہاؤالدین ذکریا کے ساتھ کشیدہ تھے۔ جبکہ خواجہ معین الدین چشتی کا ذکر بہت سرسری سا ہے۔

کتاب میں ممتاز ماہرین الٰہیات کے اقوال بھی درج ہیں۔ اس حوالے سے الغزالیؒ مقدم ترین ہیں۔ شیخ نے ان کی الاحیاء العلوم کا حوالہ تین بار دیا ہے۔ ساتھ دیکھنے میں آتا ہے کہ ابن العربی کا کوئی حوالہ ملتا ہے اور نہ ہی کوئی اقتباس حالانکہ وہ اصولی اعتبار سے شیخ کے زیادہ قریب تھے۔ ہاں البتہ جہاں موقع ملتا ہے وہ ابوسعید ابوالخیر میہانی کا حوالہ دیتے

ہیں لیکن جلال الدین رومی کے متعلق مکمل خاموش رہتے ہیں حالانکہ انکی مثنوی کو ہندوستانی صوفیانے حرز جاں بنائے رکھا۔ یا تو نظام الدین اولیا کے رجحانات ہی ایسے تھے یا پھر امیر حسن سجزی نے گفتگو سے مواد کے اخذ میں یہ انداز اختیار کیا۔

شیخ کا ذوق سخن بہت اعلیٰ تھا اور موسیقی پر بھی نظر رکھتے تھے۔ خانقاہ میں باقاعدگی سے سماع کی محفلیں منعقد کرواتے۔ انہوں نے ہی سب سے پہلے عام اجتماع میں قوالی کارواج ڈالا۔ سماع سلسلے میں نئے آنے والوں کیلئے محدود تھا لیکن قوالی کی محفل عام تھی۔ آج بھی نظام الدین اولیا کی درگاہ فن قوالی کا مرکز ہے جس میں موسیقی کی صنف کے نامور ہندوستانی فنکار محمد حیات خان اپنے جوہر دکھاتے رہے۔ قوالی کے حوالے سے الھجویری کی طرح شیخ بھی بہت محتاط تھے۔ کسی متعلقہ حدیث کی بنیاد پر وہ قوالی میں بانسری اور پھونک سے بجائے جانے والے دیگر سازوں کے مخالف تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ قوالی میں صرف ضرب سے بجنے والے ساز جائز ہیں۔ انکے نزدیک قوالی کو مطلق ممانعت اور لازمے کے بین بین جگہ ملنی چاہیے۔ اسکے جواز کا انحصار اس بات پر ہے کہ قوالی کرنے والا کون ہے اور سننے والا کون۔

سماع کے حوالے سے رسائل لکھنے کی چشتی روایت کا آغاز حمید الدین سوالی ناگوری سے ہوا۔ شیخ نے اپنے مرید فخرالدین زردی سے اصول السماع لکھوا کر اس سلسلے کو جاری رکھا۔ اس رسالے سے ہمیں محفل سماع کے مقاصد و فوائد پر شیخ کے خیالات کا پتہ چلتا ہے۔ شعر دیکھئے:

ے ہر وجد کہ از سماع حاصل عائد
ذوق است کہ از وہمی آسائد

(لارنس 1983:77ء)

نظام الدین کی اہلیت ماہ و سال سے بالاتر تھی۔ ضعیف العمری میں بھی انہیں بہت سے شعر اور گیت یاد تھے۔ حوالوں کی صحت اور ذوق کی پختگی دیکھ کر سننے والے حیران رہ جاتے۔ اس طرح کا ایک واقعہ فوائد الفواد کے اواخر میں دیا گیا ہے۔ 1322ء میں وہ اسی سے زیادہ برس کی عمر میں غزل کے معانی پر بحث کرتے نظر آتے ہیں۔ شیخ 3اپریل 1325ء کو انتقال کر گئے۔ برنی لکھتا ہے کہ دلی کے باشندوں پر قیامت ٹوٹ پڑی۔ برنی

کی بات کسی حد تک درست ہے اور دلی کے باشندوں کا غم واندوہ بھی ٹھیک ہے۔ اور ان کے اندیشے بھی درست تھے۔ اسکے فوراً بعد چشتیوں اور اہل دلی دونوں کیلئے مشکلات کا آغاز ہوگیا۔ محمد بن تغلق کے ڈرامائی عہد حکومت (51-1325ء) کا خاتمہ ہوا تو صوبوں میں شورش، بدامنی اور بغاوت کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا جو الگ ہونے پر تلے بیٹھے تھے۔ ان حالات میں صوفیا اور بالخصوص چشتیوں کی مخالفت سے خوفزدہ سلطان نے انکی بشر نوازی پر مبنی سرگرمی میں روڑے اٹکائے اور غیر منصفانہ داروگیر پر اتر آیا۔ اس نے اوقاف اور خانقاہوں کے دیگر ذرائع آمدن بند کرنے کی ٹھانی۔ اس معاملے میں تغلق نے ممتاز ترین علما کو بھی نہ چھوڑا جن کی وفاداری اسکے نزدیک مشکوک تھی اور اسکے شکوک کچھ بہت بے جواز نہ تھے۔

ان مشکل حالات میں نصیرالدین چراغ دہلی کو مسلک کی سربراہی سنبھالنا پڑی۔ وہ دہلی کی خانقاہ کے زوال کے حالات یوں بیان کرتا ہے:

''ان دنوں درویشوں کی تعداد بہت کم ہو چکی تھی۔ شیخ (نظام الدین اولیا) کے زمانے میں بیس بیس تیس تیس درویش آتے اور شیخ انہیں تین تین دن مہمان رکھتے۔ عرس کے زمانے میں شیخ تمام لشکرداروں کو مدعو کرتے اور چہار اطراف سے درویش آتے۔ آج کل نہ اسطرح کے سپاہی ہیں نہ غلام اور نہ ہی افواج۔ سب کچھ تباہ ہو چکا ہے۔ آدمیوں کو درویشوں کی آمد کا بے سود انتظار کرنا پڑتا ہے۔'' (تری منگھم 1971:23ء) (16)

حالات ابھی سازگار تھے کہ شہزادہ خضر خاں نے خانقاہ کے سامنے ایک مسجد بنانے کا آغاز کیا۔ ارادہ تھا کہ اسکے ایک مسقف میں بعد از وفات شیخ کو دفن کیا جائے گا۔ مجوزہ جگہ پر ایک قبہ تعمیر کیا گیا تھا۔ تاہم کسی وجہ سے بستر مرگ پر پڑے نظام الدین نے اپنا ارادہ بدلا اور وصیت کی کہ مجھے کھلے میں دفن کیا جائے۔ ان کا مزار وصیت کے مطابق بنایا گیا۔ آغاز میں مزار کی تعمیر اسی محمد بن تغلق نے کروائی جس کے متعلق کچھ بھی کہا جائے لیکن برصغیر کے بہت سے مزاروں پر اسی کے بنوائے ہوئے عمدہ مقابر موجود ہیں۔ تاہم اپنی موجود شکل وشباہت میں مقبرہ سلطنت دہلی کے زمانے جیسا نہیں۔ اسکی طرز تعمیر کی جزئیات سے مغل عہد جھلکتا ہے۔

تاہم مقبرے سے متصلہ جماعت خانہ مسجد جسے فیروز شاہ نے تعمیر کروایا اپنی اصل

صورت میں باقی ہے۔ سنگ سرخ سے بنی اس پرشکوہ عمارت میں ایک مرکزی مسقّف اور دو متصل چھوٹے چھتے ہوئے مسقّف موجود ہیں۔ یہ مسجد سلاطین کے انداز کی جنوبی ایشیا میں بنی اولین مسجد ہے۔ مسجد میں مستطیل صحن موجود نہیں جو جامعہ مساجد کیلئے ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مسجد مقامی استعمال اور بالخصوص خانقاہ آنے والے زائرین کیلئے بنوائی گئی تھی۔'' (ڈیسائی 1973:33ء)

نظام الدین اولیا کی درگاہ میں داخل ہونے والا اپنی نذر خریدنے کیلئے پہلے کچھ دیر صحن میں رکتا ہے جو بالعموم پھولوں کی پتیوں، مٹھائی اور اگربتی پر مشتمل ہوتی ہے۔ زیادہ تر خوشحال زائرین پرفیوم اور عطر بھی چڑھاتے ہیں۔ اور چادر بھی جسے تعویذ پر ڈالا جاتا ہے۔ صحن کو عبور کرتا زیارتی دوسرے صحن میں پہنچتا ہے تو پانی کے حوض کنارے بیٹھتا ہے، وضو کرتا ہے۔

اس تالاب سے عورتوں اور مردوں کے راستے الگ ہو جاتے ہیں۔ مرد بڑے دروازے سے خانقاہ میں داخل ہوتے ہیں، دہلیز کو چھوتے ہیں یا گھٹنوں کے بل اسے چومتے ہیں۔ تعویذ کے گرد طواف کے بعد پھولوں کی پتیاں اس پر رکھ دی جاتیہیں۔ باقی نذر مجاور کے حوالے کر دی جاتی ہے۔ اسکے پاس نقد نذرانے جمع کرنے کیلئے سبز صندوقچی ہوتی ہے۔ مجاور دس بیس روپے دینے والے کو تبرکات کا لفافہ دیتا ہے جس میں پھولوں کی چند پتیاں اور تعویذ پر جلنے والی موم بتیوں کی راکھ ہوتی ہے۔

عورتیں بھی مرکزی دروازے تک جاتی ہیں۔ لیکن وہاں صرف دعا مانگتی یا بوسہ دیتی ہیں۔ حجرے میں جانے کیلئے انہیں پچھلے دروازے سے داخل ہونا پڑتا ہے۔ یہ عورتیں اپنے نذرانے براہ راست تعویذ پر نہیں رکھ پاتیں۔ بلکہ انہیں ایک موٹی جالی میں سے اندر رکھنا پڑتے ہیں۔ عورتیں ہمیشہ سے محبوب الٰہی کی بہت ارادت مند رہی ہیں اور بڑی فراخ دلی سے یہاں نذرانہ چڑھاتی ہیں۔ مجھے یہ دیکھ کر سخت مایوسی ہوئی کہ یہاں بھی انہیں اپنے محبوب ولی سے پرے جالی میں رکھا جاتا ہے۔ دلی میں آباد ایک شاعر شاہ نصیر کا شعر ہے:

؎ شمع کے زیر قدم ہے منزل اقلیم عشق
سر سے جو گزرے اسے کیسا سفر ہے دور کا

خواتین زائرین کیلئے مخصوص کمرے میں ویسا ہی اندھیرا ہے جیسا عین شمع کے نیچے

ہوتا ہے۔ چنانچہ امید کی جانی چاہیے کہ اقلیم عشق میں پہنچنے کی اولیت خواتین کو حاصل ہو گی۔

ملتان کا روحانی تاجدار

جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے چشتیہ سلسلے کے شیوخ کی تبلیغ اپنی اصل میں اخلاقی اور عملی تھی اور ساتھ ہی ساتھ خدا کیلئے ان کا جذب معاصر انسانوں کے ساتھ محبت کی شکل میں نظر آتا تھا۔ اس کے باوجود چشتیہ مشائخ اور بالخصوص شیخ فرید نے تقوے کی روزمرہ سرگرمی کو خالصتاً ذاتی اور انفرادی نوعیت کے صوفیانہ اشعار کے ساتھ ملادیا۔ زیادہ تر چشتیوں کی وجہ سے ہی خیال کیا جانے لگا کہ تقویٰ اور لوگوں کی فلاح کے کام ولی کی بڑی خوبی ہوتی ہے۔ یوں ولایت جسے چند منتخب لوگوں کے ہاں سریت کی شدت اور جذب خیال کیا جاتا تھا اب ایسی وسیع تر سرگرمی بنی جو لوگوں کی زیادہ بڑی تعداد کی رسائی میں تھی۔ بظاہر یہی وجہ نظر آتی ہے کہ چودہویں صدی کے اواخر تک جنوبی ایشیا کے اولیا میں سماجی طبقات کی متنوع نمائندگی نظر آنے لگی۔ نوواردان کی ایک بڑی تعداد نمودار ہوئی۔ لوہاروں، جولاہوں، قصابوں اور کنجڑوں کی ایک بڑی تعداد صوفیا میں دیکھی جانے لگی۔ یہ لوگ تارک الدنیا درویش، شیخ اور خانقاہ غرض یہ کہ تصوف کی ہر منزل اور ہر موڑ پر نمودار ہوئے۔ انہوں نے دنیاداری کی زندگی کا تسلسل برقرار رکھا اور اپنے جدی پیشوں سے بھی وابستہ رہے۔ ساتھ ہی ساتھ انہوں نے روحانی کمال کا سفر جاری رکھا اور دستیاب شہادتوں کے مطابق درجہ ولایت کو بھی پہنچے۔

یہی زمانہ تھا کہ ہمیں پرہیزگاری کے ایک عہدنو کا ظہور دیکھنے کو ملتا ہے جس میں تصوف کے پچھلے ادوار کے نمائندہ جذب کی ضو ماند پڑنے لگی اور مذہبی قوانین سے انحراف کا خطرہ بھی کم ہوا۔ نئے صوفی اور اولیا شہروں میں آباد دستکاروں کے طبقے سے اٹھے۔ غالباً اسی لئے ان کے ہاں حاوی جذبے کو پیورٹین ازم کی کارپوریٹ روح کا نام دیا جاسکتا ہے۔ یہ جذبہ چشتیوں کی سرگرمیوں میں سے ہویدا محیط کل رواداری اور عام معافی سے

مختلف تھا۔ اس سارے عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ برکات کی اشاعت کے مستحکم چلے آنے والے اداروں پر عدم اعتماد بڑھا۔ اور دانشوری اور علمیت کے خلاف نفور کے جذبات پیدا ہوئے۔ روحانی شاعری میں علما کے ساتھ ساتھ مختلف مسالک کے شیوخ کو بھی نشانہ بنایا جانے لگا۔ سماع پر عمومی پابندی لگی اور اسی طرح ذکر بالجہر پر بھی تنقید ہونے لگی۔

تقوے کے اس عہد نو کی قدامت پسندی کے مرکزی اصول کی تشکیل اور تصوف میں شہروں کے باسی دکاندار اور دستکار طبقے کے داخلے کی راہ سہروردیہ سلسلے نے ہموار کی جس کی بنیاد نجیب الدین(1168ء-1097ء) اور اس کے بھتیجے شہاب الدین ابوحفص عمر سہروردی (1168ء۔1145ء) نے ڈالی۔ چشتیوں کی طرح سہروردی سلسلے کی اصل بھی جنوبی ایشیا سے باہر عراق میں تھی لیکن اساسی ساخت کے ساتھ بطور سلسلہ اسے ہندوستان میں کامیابی ملی۔ یعنی یہیں ہندوستان میں اس کے اراکین کے مابین اندرونی سلسلہ مراتب، خانقاہی اور مرکز بنا جو ملتان میں واقع ہے۔ سہروردیہ سنی مذہب کے پابند ہیں اور شافعی مذہب سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں جبکہ چشتیہ کا تعلق حنفی مذہب سے ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو چشتیوں کی طرح سہروردی بھی اپنا روحانی شجرہ نصب جنید اور الغزالی کی وساطت سے علی ابن ابی طالب سے جاملاتے ہیں۔ یاد رہے کہ نجیب الدین سہروردی غزالی کا شاگرد تھا۔

ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ چشتیہ سلسلے کے بانیوں نے اپنے اصولوں کی وضاحت کیلئے باقاعدہ تحریری ورثہ نہ چھوڑا اور نہ ہی ان کی تعلیمات نے منظّم شکل اختیار کی۔ یہ تعلیمات زیادہ تر عہد اوائل کے شیوخ کے ملفوظات میں جھلکتی تھیں۔ ان کے برعکس سہروردیوں نے بعد میں آنے والوں کیلئے کئی کتابیں اور رسائل مرتب کئے اور یہ صوفیوں کی کئی نسلوں کیلئے ہدایت نامے قرار پائے۔ معروف کتابوں میں سے ایک ''عوارف المعارف'' ہے۔ چشتیہ سلسلے میں بھی مریدوں کی تربیت اس کتاب کے مندرجات کے مطابق ہوتی تھی۔

تصوف کے مختلف طریقوں کی نوعیت کا انحصار بڑی حد تک بانی کی شخصیت پر رہا۔ ابھی پیچھے ہم نے پڑھا تھا کہ چشتیوں نے ریاستی مقتدرہ کے ساتھ تعاون سے انکار کا رویہ اپنائے رکھا اور اس سلسلے کا بنیادی محور سماجی خدمت رہی۔ بہت عرصہ پہلے خود معین الدین سجزی نے خود ان دو بنیادی سلسلوں کا تعین خود کردیا تھا۔ اس حوالے سے سہروردی بھی انہی

جیسے تھے۔ سلسلے کے بانی شہاب الدین ابوحفص عمر نے گوشہ نشینی اور کثرت صوم کی مذمت کرتے ہوئے سرگرم معاشرتی زندگی کا راستہ اپنایا۔ لیکن انہوں نے حکام سے قریبی تعلق استوار کیئے اور سفارتکاری اور سیاسی تنازعات کے حل میں ثالثی جیسے فرائض بھی سرانجام دیتے رہے۔ خلیفہ الناصر نے سہروردیہ کیلئے بغداد میں پُرآسائش خانقاہ بنوائی۔ جس میں باغ اور حمام بھی موجود تھے۔ اسی خلیفہ کی طرف سے ابوحفص کو سفارتکار بنا کر مصر کے ایوبی سلطان ملک العادل اول، بخارا کے خوارزم شاہ محمد اور قونیہ کے سلجوق حکمران کیقباد اول کی طرف بھیجا گیا۔

ریاستی خدمات کے اعتراف میں اسے شیخ الشیوخ کا لقب دیا گیا۔ سفارتکاری کے میدان میں کامیابی کے علاوہ خلیفہ کی پیدائش پر ابوحفص عمر نے اشرافیہ کی تحریک فتووا کو بھی متشکل کرنے کیلئے کام کیا۔ یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ یہ تحریک سہروردیہ سلسلے کو مقبول بنانے کیلئے شروع کی گئی تھی۔

ابوحفص عمر نے بطور پیرومرشد اور مورس اپنے ممتاز معاصرین پر گہرا اثر مرتب کیا۔ عظیم فارسی شاعر سعدی شیرازی بھی اس کے مداحوں میں شامل تھے جنہوں نے اپنی ''بوستان'' میں ان کا بہ انداز مدح ذکر کیا ہے۔ یہ شخص معتدل قدامت پسند کہا جاسکتا ہے اور اس نے لوگوں کو بھی خرقہ عنایت کیا جنہیں کسی صورت درویش نہیں کہا جاسکتا۔ ان میں سے ایک روایت پسندوں کے مکتب فکر کا بانی القسطوانی بھی ہے۔ سہروردیہ سلسلے کے بانی نے نہ صرف بعد میں آنے والے اپنے مکتب فکر کے لوگوں کو ہی متاثر کیا بلکہ چشتیوں نے بھی ان سے استفادہ کیا۔ فوائد الفواد جیسے چشتی ملفوظات میں ان کے روحانی مراتب اور درجات کا ذکر بھی ملتا ہے۔

چشتیوں کے مقابلے میں سہروردی جنوبی ایشیا میں قدرے دیر سے یعنی تیرہویں صدی کے پہلے نصف میں پہنچے۔ یہ لوگ انفرادی سفر کی بجائے ایک بڑے گروہ کی صورت ہندوستان میں وارد ہوئے۔ ابوحفص نورالدین مبارک غزنوی (المتوفی بہ 1215ء) کے پانچ خلفا میں سے تین قاضی حمیدالدین ناگوری (المتوفی 1244ء نہ کہ ان کا چشتی ہم نام حمیدالدین سوالی ناگوری) اور بہاؤ الدین ذکریا ملتانی بالاخر برصغیر میں رہ گئے۔ سب نے بطور صوفی شہرت حاصل کی اور دنیاوی عہدوں پر بھی فائز رہے۔ نورالدین مبارک غزنوی

بیس برس دہلی کا شیخ الاسلام رہا اور میر دہلی کہلاتا تھا۔ حمیدالدی ناگوری دلی کا صدر قاضی تھا۔ یہ اور بات ہے کہ اس کی اصل وجہ شہرت یہ نہیں بلکہ صوفیانہ رسائل اور سماع کا کامیاب دفاع ہے۔ بہاؤالدین ذکریا پہلے تو شیخ الاسلام کے طور پر کام کرتے رہے اور پھر پنجاب میں اس مسلک کی مرکزی خانقاہ قائم کرنے کے بعد میر ملتان کے نام سے پہچانے جانے لگے۔

چشتیوں اور سہروردیوں کے مقابلے کو دشمنی نہیں سمجھا جاسکتا۔ دونوں مسالک کے بہت سے لوگ ایک دوسرے کے بہت گہرے دوست تھے۔ مثال کے طور پر قاضی حمیدالدین کی دوستی قطب الدین بختیار کاکی کے ساتھ تھی اور نظام الدین اولیا شیخ رکن الدین کے اچھے دوست تھے۔ مسالک کے رہنماؤں کے درمیان چپقلش اور معاندت کو استثنا سمجھا جاسکتا ہے۔ اس معاندت کا اظہار بھی رویے کی ترشی میں نہیں بلکہ بحث مباحثے میں ہوتا تھا۔ اسی طرح کی ایک بحث دلی میں مظہر کے موقع پر حمیدالدین سوالی ناگوری اور بہاؤالدین ذکریا کے درمیان غربت کے مسئلے پر ہوئی۔(2)

اگرچہ شیخ ابوحفص سمجھتے تھے کہ صوفی کو فقط ایک مسلک کے ساتھ وابستہ ہونا چاہیے۔ لیکن جلد ہی بہت سے صوفی دونوں مسلکوں میں بیعت ہونے لگے۔ مثال کے طور پر مخدوم جہانیاں جہاں گشت اور اشرف جہانگیر سمنانی دونوں سلسلوں میں بیعت ہوئے اسی لئے انہیں جامع السلاسل کے معزز نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بالآخر یہ ہوا کہ تیرہویں صدی کے اواخر تک برصغیر کی سرزمین ولایتوں میں بٹ چکی تھی۔ دلی کے اردگرد کے مرکزی علاقے چشتیوں کے پاس جاچکے تھے۔ یہی حال اودھ، راجستھان اور دکن کا تھا۔ پنجاب، سندھ، بنگال اور گجرات پر سہروردیوں کا غلبہ تھا۔

''فوائد الفواد'' میں درج ایک واقعے سے پتہ چلتا ہے کہ ولایتوں کی یہ تقسیم کس طرح کی ہوتی تھی۔ عبداللہ نامی ایک موسیقار نے اجودھن (پاکپتن) سے ملتان جانے کا ارادہ کیا۔ اس نے شیخ فرید سے درخواست کی کہ سفر بخیر کی دعا کریں۔ اس ولی نے جواب دیا کہ اس کے روحانی تصرف کی حدیں صرف دریائے راوی کے کناروں تک ہیں۔ اس سے پرے بہاؤالدین ذکریا کا روحانی علاقہ شروع ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے پورے سفر کے بخیر و عافیت گزرنے کی یقین دہانی چاہتا ہے تو اسے ان کی مدد لینا ہوگی۔ اگر کبھی ان

دونوں سلسلوں کے اولیا میں ولایتوں کی سرحدوں کے حوالے سے تنازعہ ابھرا بھی تو احوال الاولیا لکھنے والوں نے اس پر خاموشی اختیار کرنا بہتر سمجھی۔

نظری نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو چشتیہ اور سہروردیہ کے مابین کوئی مخصوص فرق نہیں۔ دونوں 'عوارف المعارف'، 'آداب المریدین'، 'الرسالہ القشیریا' اور 'کشف المحجوب' وغیرہ کتابوں کو اپنی رہنما کتابوں کے طور پر استعمال کرتے رہے۔ برصغیر میں وحدت الوجود بھی سہروردیوں نے متعارف کروایا۔

ہندوستان میں ابن العربی کا وحدت الوجود سہروردی، عراقی، نے متعارف کروایا۔ اس وقت تک چشتیوں یا سہروردیوں کے نظریئے میں سرایت نہیں کر پایا تھا۔ چودہویں صدی کے وسط کے صوفیانہ تصورات ،عوارف المعارف، اور دیگر کلاسیکی کتب کی صورت اختیار کر چکے تھے۔عشق الٰہی کے صوفیانہ روحانی تجربے اور واردات کی بنیاد خالصتاً محبت پر تھی جو فلسفی کی معقولات اور فقیہہ کی قیل و قال دونوں کے مخالف ہے۔ خواجہ معین الدین چشتی کی دلیل ہے کہ عشق کی قلمرو میں تثلیث اور وحدت دونوں کا مقام ہونا چاہیے یعنی عاشق، عشق اور معشوق درحقیقت ایک ہی شے ہیں۔ اسی رو میں شیخ حمیدالدین نے 'عشقیہ' لکھی۔ لیکن یہ سب 'وحدت الوجود' کی وکالت سے زیادہ جذب کے اظہار تھے۔ ان کا ماخذ عین القزط ہمدانی کی 'تمہیدات' تھا۔'' (رضوی 1986:217ء)

دو مسالک کا بنیادی فرق نظری نہیں بلکہ عملی ہے۔ چونکہ چشتیوں کی تبلیغ اور ان کے رویے کے متعلق مفصل بات ہو چکی ہے چنانچہ برائے تقابل سہروردیوں کا بیان مشکل نہیں۔

چشتیوں میں مرشد اور مرید کے باہمی تعلق کو مقدس سمجھا جاتا تھا۔ ذکر کی تیاری کرتے ہوئے چشتی نو واردان شیخ کا تصور کرتے تاکہ انہیں مشاہدے اور مراقبے میں اس کی رہنمائی حاصل رہے۔ شیخ کے سامنے چشتی سجدہ بجا لاتے۔ اس تعظیمی عمل پر پہلے بھی بات ہو چکی ہے۔ چشتی گھٹنے زمین پر ٹیک کر پیر کے پاؤں پر جھکتے اور زمین کو ماتھے سے رگڑتے یا بوسہ دیتے (3)۔ سہروردی سمجھتے تھے کہ سجدے کا عمل صرف دوران عبادت جائز ہے اور شیخ کے سامنے نہیں ہو سکتا۔ وہ سورۃ السجدہ کا حوالہ دیتے کہ ''صرف انہیں ہماری نشانیوں پر ایمان ہے کہ جب انہیں ان کے ذریعے یاد دلایا جاتا ہے سجدے میں گر جاتے ہیں۔ پالنے والے کی ثنا کرتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے (35:15)۔''

بہاؤالدین ذکریا اپنے مریدوں سے معمول کے السلام علیکم کی توقع رکھتے اور یہ طریقہ معمول کے اسلام کے قریب تھا۔

چشتیوں میں شیخ کی تعظیم اس شدت کو جا پہنچی کہ یہ لوگ شیخ کی تعظیم میں وضو اور نوافل کا تسلسل توڑنے کو روا سمجھنے لگے جبکہ زیادہ قدامت پسند سہروردی سمجھتے تھے کہ پیر کے ساتھ بہت زیادہ ارادت عبادات کو تباہ کر دیتی ہے۔ ایک بار مریدین نے بہاؤالدین ذکریا کو دیکھ کر اپنے وضو معطل کئے تو وہ بہت ناراض ہوئے۔ صرف ایک مرید نے وضو کا سلسلہ جاری رکھا اور مکمل کرلیا۔ مریدین نے اس شخص کے متعلق شکایتاً کہا کہ یہ آداب ارادت سے ناواقف ہے تو شیخ فرمانے لگے، ''تم سب میں سے یہی ایک حقیقی درویش ہے جس نے پہلے اپنا وضو مکمل کیا اور پھر میری تعظیم کو آیا۔'' (امیر حسن 339:1992ء)

عمومی انداز میں کہا جاسکتا ہے کہ بہاؤالدین ذکریا نے ذکر اور نوافل اور بالخصوص تہجد جسے چشتیوں میں انتہائی اہمیت حاصل ہے، ثانوی گردانا اور تقوے میں بنیادی اہمیت فرض نمازوں کو دی۔ آپ کا قول ہے کہ فرض نمازوں کی ایک رکعت چھوڑنے والا بھی گناہگار ہوا۔

صوفی مسالک کی بیعت خاصی پیچیدہ رسم ہے جسے عہد کہا جاتا ہے۔ عہد میں بیعت کو مرکزی مقام حاصل ہے۔ چشتیوں میں مسلک کے نو وارد کا سر منڈھ دیا جاتا جس کے بعد عہدالید لیا جاتا اور شیخ اس سے مصافحہ کرتا۔ بعدازاں سر پر ٹوپی رکھی جاتی جسے تاج یا کلاہ کہتے۔ خاص طرح کا عمامہ پہنچایا جاتا جسے خرقہ کہا جاتا۔ سہروردیوں میں خرقہ پہنانے کے بعد سر کے گرد پگڑی لپیٹی جاتی یا سر کے گرد پٹکا پہنا جاتا۔ پگڑی اور پٹکے میں بل اور گانٹھوں کی تعداد معین ہوتی۔ چشتی ٹوپی چہار گوشیہ تھی جبکہ سہروردیوں کی ٹوپی پنج گوشہ یا بارہ گوشہ ہوتی۔ تاہم بہاؤالدین ذکریا نے تمام عمر دستار باندھی حالانکہ دوسروں کیلئے تمام عمر اسے ناپسند کرتے رہے۔

چشتی سادہ سے جماعت خانوں میں رہتے جو ہر کسی کیلئے ہر وقت کھلے تھے۔ سہروردیوں کی رہائش خوب بنی سنوری خانقاہوں میں ہوتی جنہیں بالعموم خدام ان کے لئے تعمیر کرتے (4)۔ ان خانقاہوں میں داخلے کے اوقات تھے اور سماجی مرتبے کا بھی لحاظ رکھا جاتا تھا۔ شیخ بہاؤالدین ذکریا تو بالخصوص قلندروں اور جوالکوں (5) یعنی درویشوں کو دیکھنا

بھی پسند نہیں کرتے تھے اور انہیں اپنی دہلیز پر پاؤں نہ دھرنے دیتے۔ ایک بار بہاؤالدین ذکریا نے جوالکوں پر خانقاہ کے دروازے بند کئے تو وہ تقریباً شورش پر اتر آئے۔ انہوں نے خیرات پر اصرار کیا اور خانقاہ پر پتھر برسائے۔ کچھ دیر کے بعد ولی نے باہر نکل کر ان سے درخواست کی اور کہنے لگے کہ میرے پاس یہ مقام ابوحفص عمر سہروردی کی مرضی کے عین مطابق ہے جنہوں نے مجھے ملتان بھیجا۔ مسلک کے بانی کا نام سن کر جوالک شیخ کے سامنے سجدہ ریز ہوئے اور جہاں سے آئے تھے ادھر کو لوٹ گئے۔(6)

چشتی جماعت خانوں میں لنگر کا انتظام تھا جہاں خواہشمندوں کو خوراک دی جاتی تھی۔ جہاں غربت کے باعث چشتی شیخ مہمانوں کو کھانا نہیں پیش کرتا تھا۔ پانی کا ایک گلاس پیش کرنا بہرحال لازم تھا اور ساتھ ہی وہ اپنے کم وسیلہ ہونے پر معافی کا طلب گار ہوتا۔ البتہ سہروردیوں کا معاملہ مختلف تھا۔ ان کی خانقاہ جدید یورپی خاندان کی سی تھی۔ صرف انہیں کھانا پیش کیا جاتا جنہیں مدعو کیا گیا ہوتا۔ زیادہ تر مدعو افراد کا تعلق خواص سے ہوتا یعنی معروف صوفی مسافر، دوستانہ رویہ رکھنے والے عالم، عطیات دینے والے تاجر اور معروف ادیب اس صف میں آتے تھے۔ خوراک کے سلسلے میں بہاؤ الدین ذکریا بالخصوص نہایت سخت معیار کے حامل تھے۔ اپنی خانقاہ کی حدود سے باہر کبھی نہ کھاتے۔ محلات میں کھانے سے بالخصوص گریز کرتے اور اپنے ہم ذوق دوستوں کی صحبت میں بیٹھ کر کھانے کو ترجیح دیتے۔

سلسلہ چشتیہ میں اپنے پاس رقم رکھنے کی ممانعت تھی چنانچہ جمع ہونے والی تمام فتوحات خرچ کر دی جاتیں۔ سہروردیہ کو ایسی کوئی ممانعت نہیں تھی اور یہ لوگ غربا کو ہر فتوح کا بیس فیصد بطور خیرات دیتے۔ چشتیہ خانقاہ میں آنے والے زیادہ تر تعویذوں اور علاج کیلئے آتے۔ سہروردیہ کے ہاں ایسی خدمات کی فراہمی کا رواج نہ تھا۔ ان کے ہاں جانے والے مادی کی بجائے روحانی غرض سے جاتے۔ ان کے ہاں سریت کا غلبہ تھا۔ سہروردیہ خوابوں کی تعبیر پر زور دیتے اور مریدوں کی حوصلہ افزائی کی جاتی کہ وہ اپنے خواب مفصل بیان کریں۔ سمجھا جاتا تھا کہ خواب میں ان کی روحانی ترقی کے اشارے ہوتے ہیں۔

ہمیں یاد ہوگا کہ چشتی اپنی زندگی کا بڑا حصہ روزے رکھنے اور چلۂ معکوس وصوم داؤدی جیسی سخت ریاضتوں میں صرف کر دیتے۔ احوال الاولیا میں ہمیں چشتی صوفی بالعموم

چیتھڑوں میں ملبوس ایک درماندہ شخص نظر آتا ہے۔ سہروردیوں کا خیال تھا کہ شرعی حکم کے عین مطابق رمضان کے روزے رکھنا کافی ہے۔ یہ لوگ مختلف طرح کی ریاضتوں کو کافرانہ اثر قرار دیکر مسترد کرتے تھے۔ جلال الدین تبریزی نے صوفیوں کو ہدایت کی تھی کہ عبادت کی ادائیگی اور گناہ سے بچنے کی قوت حاصل کرنے کیلئے تین وقت کھانا کھائیں۔ ظاہری صفائی، نفیس اون سے بنا خرقہ، انگشتریوں سے سجے ہاتھ سب بہاؤالدین ذکریا، ان کے مریدین و جانشینوں کی امتیازی نشانیاں تھیں۔

چشتیوں کا روحانی عمل سماع کے بغیر ناممکن تھا جبکہ سہروردی اسے مذہبی قوانین کے خلاف جانتے(7)۔ ان کی مرکزی خانقاہ واقع ملتان میں سماع کی ممانعت تھی لیکن ہمارے زمانے میں وہاں قوالیاں ہوتی ہیں۔ سہروردی بھی اپنی صفوں سے سماع ختم نہ کرپائے۔ مثلاً قاضی حمید الدین ناگوری نے اس ممانعت کے حوالے سے ہمیشہ معذرت خواہانہ رویہ اپنائے رکھا۔ اس نے ہر طرح سے اس ممانعت سے بچنے کی کوشش کی اور گھروں میں سماع منعقد کروانے کا مشورہ دیا۔ سلطان مان گیا اور سماع کے بعد تیز بارش ہوئی۔ (حمید قلندر 1959:85ء)

نظام الدین اولیا سے چشتیوں کے ہاں تجرد شروع ہوا لیکن انہوں نے مسلک کے اراکین کو تجرد اختیار کرنے کا مشورہ نہ دیا۔ لگتا ہے کہ نظام الدین کو تجرد نے کسی طرح متاثر نہ کیا۔ ہاں البتہ نصیرالدین چراغ دہلی کو خواہشات نفسانی کو دبانے کیلئے مستقلاً ست لیموں پینا پڑتا اور بعض بوٹیاں بھی کھانا پڑتیں۔ شادی کرلینے کے بعد چشتیوں نے عائلی زندگی کو کچھ بہت زیادہ وقعت نہ دی اور اسے ایک بوجھل فریضہ خیال کرتے رہے۔ قطب الدین بختیار کاکی اور بابا فرید الدین کے احوال سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف سہروردی صوفی بہت عمدہ خانہ دار لوگ تھے مثلاً بہاؤالدین ذکریا نے اپنے بیٹوں کی تعلیم پر خاصی رقم خرچ کی۔ انہوں نے اپنے پوتے رکن الدین کو اپنا جانشین بنایا۔ نورالدین مبارک غزنوی نے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی تعلیم و تربیت کیلئے تنخواہ دار اساتذہ رکھے۔ ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستانی معاشرے میں یہ عمل بے نظیر تھا۔

سہروردیوں کے ہاں ناروا جنسی تعلقات بھی ملتے ہیں مثلاً جلال الدین تبریزی ایک

ترک غلام لڑکے کے ساتھ رہتے تھے جسے انہوں نے پندرہ سو دینار میں خریدا تھا۔ ان پر اپنی لونڈی کے ساتھ جنسی تعلقات کا الزام بھی غلط طور پر لگایا گیا۔حتی کہ، قاضی حمیدالدین نا گوری بھی ایک بار اس طرح کے معاملات میں گھر گئے تھے۔ فوائد الفواد سے پتہ چلتا ہے کہ انکے رقیب نے انہیں مار مار کر نیل ڈال دیئے تھے۔ ہاں البتہ مرکز جذبات کی صنف کا پتہ نہ چل سکا(8)۔

عائلی زندگی کی طرف رجحانات کے اختلاف نے دونوں سلسلوں میں برکات کی اشاعت اور انتقال کے قواعد پر بھی اثر ڈالا۔ چشتیوں میں پندرہویں صدی تک شیخ بجائے خود خلفا نامزد کرتا اور بہت کم ایسا ہوتا کہ سلسلے کے اراکین انہیں منتخب کریں۔ بالعموم منتخب ہونے والے خلفا براہ راست رشتے دار نہ ہوتے۔معین الدین سجزی کے اپنے بیٹے بھی تھے لیکن انہوں نے قطب بختیار کا کی کو جانشین مقرر کیا۔ موخر الذکر نے اپنی اولاد پر شیخ فرید کو ترجیح دی اور انہوں نے نظام الدین اولیا۔کو اسکے برعکس شہاب الدین ابوحفص کی جگہ انکے بیٹے عمادالدین محمد نے لی اور بغداد میں واقع خانقاہ یعنی رباط کا سر براہ بنا۔یوں آغاز سے ہی سہروردیوں میں سجادہ نشینی وراثت بن گئی اور برکات باپ سے بیٹے کو منتقل ہونے لگیں۔ بہاؤالدین ذکریا کے سات بیٹے تھے اور وہ انکے مستقبل کے متعلق فکرمند بھی تھے۔ انہوں نے سب سے بڑے بیٹے کو مسلک کا سربراہ بنایا اور باقی بیٹوں کو خلفا بنا کر پنجاب اور سندھ کے مختلف علاقوں میں بھجوادیا۔عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ سہروردیوں کا ملتانی سلسلہ اور اس سے متعلقہ اچ کے سرخ بخاریوں کی گدی ہمیشہ دو خاندانوں میں رہی یعنی خود بہاوالدین ذکریا کا خاندان اور دوسرے انکے مرید جلال الدین سرخ پوش بخاری کا خاندان۔

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے چشتیوں نے اسلام قبول کروانے کی سرگرمی بہت جلد ثانوی درجے پر رکھ دی۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ تلوار اور وعظ دونوں کی بجائے نیک عمل اور خوبی کی ذاتی مثال کو اتنا طاقتور ہونا چاہئے کہ دیگر مذاہب کے ماننے والے انکی راہ پر آ جائیں۔ اس سلسلے نے غیر مسلم آبادی کے ساتھ رواداری اور دوستی کے تعلق کو اپنی سر گرمیوں کا محور بنایا۔ اسکے برعکس ملتان کی سہروردی خانقاہ کے دروازے غیر مسلموں پر بند تھے اور انکی فلاحی انسانی سرگرمیاں بھی مسلمانوں تک محدود تھیں۔ علاوہ ازیں احوال الاولیا

سے مسکت شہادت ملتی ہے کہ جلال الدین تبریزی نے بنگالیوں کو مسلمان کرنے کیلئے تلوار استعمال کی۔ بالخصوص انہوں نے التتمش کے سپاہیوں کو استعمال کرتے ہوئے دیو تالہ میں واقع ہندو مندر گرادیا اور اس مقام پر ایک خانقاہ تعمیر کی۔اس ولی کے اعزاز میں دیو تالہ کا نام بدل کر تبریز آباد رکھا گیا۔

غربت کے حوالے سے چشتیوں کے رویے پر کافی کچھ لکھا جا چکا ہے۔ انکی تعلیمات میں فقر کو بنیادی اور محوری اصول کی حیثیت حاصل تھی۔ دوسرے سہروردی اپنے مسلک کے بانی کے اصولوں پر عمل پیرا تھے کہ درویش کی زندگی کیلئے فقراور زہد دونوں ناگزیر نہیں اگرچہ دونوں اسے فنا کے نزدیک لاتے ہیں۔ مزید براں ابوحفص عمر نے قرار دیا تھا کہ دولت کی سختی سے مخالفت روحانی کمزوری کی علامت ہے۔ اور اس رویے سے جھلکتا ہے کہ یہ شخص دولت اور مادی شے کے عادی ہوجانے کے خوف میں مبتلا ہے۔ جبکہ سچا صوفی کسی شے سے خوفزدہ نہیں اور دولت اور عسرت میں فرق روانہیں رکھتا۔حمید الدین سوالی ناگوری کے ساتھ اپنے مناظرے میں بہاؤالدین ذکریا نے ایسے ہی دلائل پر انحصار کیا۔

دولت کے متعلق اسی 'بے رخی' کے باوجود بہاؤ الدین ذکریا اپنے زمانے کے خوشحال ترین لوگوں میں شمار ہونے لگے۔ انہوں نے اپنے سب سے بڑے بیٹے صدر الدین کے نام سات سوٹنکے کی جائیداد چھوڑی جو اس زمانے کے حساب سے بہت بڑی رقم تھی۔ یہ بھی درست ہے کہ اس دولت سے ولی کے جانشینوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا۔ انکے بیٹوں میں سے ایک اغوا ہوا اور ڈاکوؤں نے تاوان میں بھاری رقم لی۔ اغوا برائے تاوان جو ازمنہ وسطیٰ میں بہت کم ہوتا تھا، نے بالواسطہ رقم کے حوالے سے چشتیوں کے تصور کی بالادستی ثابت کر دی(9)۔ ظاہر ہے کہ شام کو دامن جھاڑ کر سونے والے بابا فرید کے بیٹوں میں سے کوئی اغوانہیں ہوسکتا تھا۔ تاہم فوائد الفواد میں درج ایک وقفے سے بہاؤالدین ذکریا کی دولت اور ایک حوالے سے انکی فراخدلی کی بڑی حیران کن مثال ملتی ہے۔شہر میں اناج کے ذخائر ختم ہوگئے تو ملتان کے گورنر نے انہیں لوگوں کو غلے کی فراہمی کے ذریعے معاونت کی درخواست کی۔ شیخ نے اپنے گوداموں سے غلہ بھجوانے کی ہدائت جاری کردی۔ غلے کے ڈھیروں میں سے نقرئی سکوں سے بھرا ایک بہت بڑا برتن نکلا گورنر ایماندار تھا اس نے سکے واپس بھجوانے کی ہدائت کی کہ شیخ نے صرف غلہ بھجوانے کی

اجازت دی ہے۔ مطلع کئے جانے پر شیخ گویا، ''ہوئے انہیں بتادو کہ ذکریا انکے متعلق جانتا تھا۔ میں نے یہ سکے جان بوجھ کر غلے کے ساتھ بھجوائے۔ کسی کو کچھ دیتے ہو تو دریا دلی کے ساتھ دو''۔ (امیر حسن 1992:330)

یوں کہا جا سکتا ہے کہ جائداد اور املاک جسے چشتیوں نے مسترد کر دیا سہروردیوں کے نزدیک مباح تھی۔ طویل عرصے تک سہروردیوں کا سربراہ رہنے والے بہاؤالدین ذکریا کے پوتے شیخ رکن الدین اس امر کے قائل تھے کہ روحانی رہنماؤں کے پاس دنیاوی خزائن کا ہونا مستحسن ہے۔ اول تو یہ کہ انکے پاس مومنین کی ضرورتوں کی تشفی کیلئے مال ہونا چاہیئے۔ اگر کسی درویش کے پاس رقم نہیں تو وہ شہرت کی فرمائش پر قلندر کو کیا پیش کرے گا۔ یوں اس طرح کے لوگ قلندر کی توہین کے مرتکب ہوں گے اور انہیں قیامت کے روز سزا ہوگی۔ دوسرے یہ کہ مرشدوں کے پاس علم ہونا چاہیئے تاکہ وہ علما کے ساتھ علمی مباحث کر سکیں۔ تیسرے یہ کہ انہیں صاحب حال ہونا چاہیئے تاکہ وہ درویشوں پر نقش بٹھا سکیں''۔ (حمید قلندری 1959:74)

شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے سہروردیوں کا یہ لائحہ عمل حمید قلندر کو بتایا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ چشتیوں کیلئے دولت کسی کام کی نہیں ہاں البتہ علم اور حال واقعی ناگزیر ہیں۔

چشتی حکومتی ملازمت یعنی شغل سے نالاں تھے اور صرف از خود آنے والے نذرانوں یعنی فتوح سے ہونے والی آمدن کو جائز سمجھتے تھے۔ احیا یعنی کاشت کیلئے دی گئی غیر آباد زمین سے ہونے والی آمدن بھی انکے نزدیک جائز تھی۔ انہیں گداگری سے بھی کوئی آڑ نہ تھی۔ بابا فرید کے مرید زنبیل لے کر گردو پیش کے علاقے میں خیرات جمع کیا کرتے تھے۔ انکے نزدیک دہقان اور چھوٹے پیمانے کی تجارت عام لوگوں کیلئے بہترین پیشہ تھی۔ یہ سمجھتے تھے کہ علاؤالدین خلجی کی سخت اقتصادی پالیسی جائز ہے اور قیمتوں کے سختی سے تعین نے بلیک مارکیٹ کو ختم کر دیا ہے۔ دوسری طرف گداگری کی مذمت کرنے والے سہروردیوں کا گزارا اوقاف پر تھا۔ حکومتوں کے علاوہ مال دار تاجر اور کاریگر بھی درگاہوں کے نام قیمتی املاک وقف کر دیتے تھے جو سدا کی آمدن کا ذریعہ بن جاتیں۔ سہروردی پیداواری محنت کی سماجی اور اخلاقی اہمیت سے آگاہ تھے اور یہ لوگ شخصی امارت کو وقعت دیتے اور اسکی حوصلہ افزائی کرتے۔ اس طرز عمل نے منڈی کے سرکردہ لوگوں کو مسلک کی طرف متوجہ کیا۔

چشتی مقتدرہ کے ساتھ تعاون سے اعلانیہ گریزاں رہتے۔ ریاست کے ساتھ اکثر انکی چپقلش چلتی۔ یہ لوگ نہ درباروں میں جاتے اور نہ ہی سلاطین کو اپنی خانقاہ میں آنے دیتے۔ ظاہر سی بات ہے کہ اس اصول کے ساتھ مطلق وابستگی ممکن نہ تھی اور کبھی کبھار چشتیہ سلسلے کے رہنماؤں کو بھی سیاست میں مداخلت کرنا پڑتی تھی۔ اسکی ایک مثال فیروز شاہ تغلق کی تخت نشینی میں نصیر الدین چراغ دہلی کی معاونت ہے۔ انکے برعکس سہروردی حکمرانوں کو رہنمائی فراہم کرنا اپنے مشن کا حصہ سمجھتے تھے۔ اس سلسلے کے شیخ باقاعدگی سے بادشاہوں کے محلات میں جاتے۔ انہیں مشورے دیتے۔ انکے تفویض کردہ فرائض سرانجام دیتے۔ ایس جے ٹرمنگھم نے لکھا ہے کہ ابوحفص کے زمانے سے اور چشتیوں کے عین برعکس ''بہاؤالدین سمیت تمام سہروردیوں نے دنیاداری کی پالیسی اختیار کئے رکھی۔ شاہزادگان کے ساتھ تعلق بنائے رکھا، انعامات واکرام قبول کئے اور بھاری دولت اکٹھی کی۔ ساتھ ہی ساتھ اس مسلک کے وابستگان نے بنیاد پرستی کو بطور لائحہ عمل اختیار کیا۔ علما کے نزدیک رہے اور سماع کو ممنوع قرار دیتے رہے۔''

(ٹرمنگھم 1971:65)

التتمش کے ساتھ بہاؤالدین ذکریا کے تعلقات دوستانہ تھے۔ انکے بیٹے رکن الدین نے روائت کو برقرار رکھا اور خلجی اور تغلق حکمرانوں کو مشورے دیتا رہا۔ بہاؤالدین ذکریا کے تعلقات دوستانہ تھے۔ انکے بیٹے رکن الدین نے روائت کو برقرار رکھا اور خلجی اور تغلق حکمرانوں کو مشورے دیتا رہا۔ بہاؤالدین ذکریا نے پنجاب کے حکمران نصیر الدین قباچہ (10) کو زیر کرنے کیلئے اپنے تعلقات کو کامیابی سے برتا۔ سیاست میں سہرودیوں کا عمل دخل بعض اوقات لوگوں کیلئے مفید ثابت ہوا۔ 1247ء میں پنجاب پر اپنے ایک حملے کے دوران منگولوں نے ملتان پر قبضہ کیا تو بہاؤ الدین ذکریا نے منگولوں کے فوجی سربراہ صلی نین(Sulinuyn) کے ساتھ امن کے مذکرات کئے اور ملتان کو تباہی سے بچانے میں کامیاب رہے۔ میں سمجھتی ہوں کہ چشتیوں اور سہروردیوں کے فرق کو جمہوریت اور اشرافیہ، روا داری اور عدم برداشت جیسے رویے کی تعبیر میں استعمال کروں۔ تا ہم میں سمجھتی ہوں کہ یہ معاملے کو اصل سے بہت زیادہ سادہ سمجھنے اور دیکھنے کے مترادف ہوگا اور یوں دور کی کوڑی لانا قرین انصاف نہیں۔ چشتیوں کی طرح روحانیت کی شدت پر قائم رہنا اور نو

واردان مسلک کیلئے کڑی شرائط کو قائم رکھنا سہروردیہ کے تدریجی تربیتی عمل کے مقابلے میں بہت مشکل ہے۔ ایک اور بات یہ ہے کہ چشتی عام شخص سے کسی بھی شے کے طالب نہیں ہوتے اور نہ ہی دوسرے مذاہب کے ماننے والوں سے کسی خاص رویے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہاں البتہ یہ لوگ بنیادی اخلاقی طرزعمل پر عمل پیرا ہونے کی توقع ضرور کرتے تھے۔ لیکن اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں لیا جا سکتا کہ اہل مسلک کیلئے بھی اس طرح کا ڈھیلا ڈھالا طرزعمل جائز اور روا سمجھا جاتا تھا۔ یہ آسانی سے کسی کو اپنے مسلک میں بیعت نہیں کرتے تھے۔

بظاہر یہی لگتا ہے کہ سہروردیوں نے قدامت پرستی اور اختصاص وانتخاب پر زور دیا۔ انہیں دوسرے مذاہب کے پیروکاروں سے کوئی غرض نہ تھی اور نہ ہی یہ انکے کسی اصول کو اختیار کرتے لیکن یہ لوگ عام مسلمان کو بغیر کسی خاص پابندی کے اپنے مسلک میں داخل کر لیتے۔ انہیں اس امر سے کچھ غرض نہ تھی کہ نووارد کی تصوف کی لپک کس قدر ہے اور وہ راہ سلوک پر چلنے کی کیسی اہلیت رکھتا ہے۔ آخری تجزیئے میں کہا جا سکتا ہے کہ اسطرح کا نتائجی رویہ معاشرے اور مسلک دونوں کیلئے مثبت اور مفید تھا۔مسلک کے ارکین کی تعداد بڑھی اور معاشرے میں نو پرہیز گاری کا غلبہ ہوا۔

جنوبی ایشیا میں چشتی اور سہروردی دونوں مسالک میں کچھ باتیں مشترکہ رہیں۔انکی مقبولیت کا سبب اصول یا عمل کی کشش سے زیادہ انکے ابتدائی رہنماؤں کی کرشماتی شخصیتیں تھیں۔ تبرویہ قادریہ اور شطاریہ جیسے مسالک برصغیر میں کچھ زیادہ خوش قسمت ثابت نہ ہوئے۔ انکے رہنما ایسے پرکشش ذہین اور اہل لوگ نہیں تھے۔ جنوبی ایشیا کے تصوف میں مسالک کی مقبولیت اور افرادی قوت کا یہ حال سولھویں صدی کے نصف آخر تک رہا تب نقشبندیہ ردعمل سامنے آیا۔

ابوحفص کے مریدین میں سے بہت سے لوگ بہت سی خوبیوں کے اہل رہے ہوں گے لیکن جنوبی ایشیا میں سہروردی سلسلے کی تشکیل وترقی کا سہرا بہاؤالدین ذکریا اور انکے جا نشینوں اور ملتان اور اچ کے اولیا کی کئی نسلوں کو جاتا ہے۔ یہ حقیقت اپنی جگہ کہ بعض لوگوں نے گرد گرما گدا وگورستان کو ملتان کے ساتھ مخصوص شناختیں بتایا ہے لیکن تیزی سے بڑھتا یہ شہر کپاس کی پیداوار اور اسکی کتائی کا مرکز بنا۔شہر کی اسلامی تاریخ 711ء میں محمد بن

قاسم کی آمد تک چلی جاتی ہے۔ اپنی موت (11) سے کچھ عرصے پہلے اس نوعمر عرب فوجی رہنما نے ملتان کو زیر کیا اور خلافت بنوامیہ کے محروصات میں شامل کر دیا۔

1005ء میں ہندو راجاؤں کی کئی صدیوں کی حکومت ختم ہوئی اور ملتان سلطنت غزنوی کا ایک حصہ بنا۔ پھر یہ غوریوں کی عملداری میں چلا گیا جن کے گورنروں میں سے نصیر الدین قباچہ کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ معیز الدین غوری کی وفات ہوئی تو قباچہ نے خودمختار حکمران ہونے کا اعلان کر دیا۔ اسکی حکومت ملتان سے ٹھٹھہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ اسکے عہد حکومت میں سہروردیوں نے پنجاب میں جڑیں جمائیں۔

سہروردیہ مسلک کے ہندوستانی بانی بہاؤالدین ذکریا کئی نسلوں سے پنجابی نژاد چلے آ رہے تھے۔ انکے اجداد محمد بن قاسم کے ہراول دستوں کے ساتھ ملتان آئے تھے۔ وہ پہاڑی گاؤں کوٹ کہروڑ میں پیدا ہوئے اور بہت سے صوفیا کی طرح بچپن میں یتیم ہوگئے۔ غربت میں بچپن گزارنے والے عظیم چشتی شیوخ کے برعکس انکا خاندان خاصا خوشحال تھا۔ یوں انکے لئے خراسان اور حج بیت اللہ کے ساتھ ساتھ آج کے یروشلم تک کے سفر ممکن ہوئے۔ انکی مذہبی تعلیم برصغیر سے باہر ہوئی۔ وہ پہلے بخارا میں پڑھتے رہے اور پھر بغداد میں جہاں ابوحفص عمر نے پہلے انہیں سلسلہ سہروردیہ میں شامل کیا اور اپنا مرید بنایا۔ بہاؤالدین ذکریا اپنے استاد کے چہیتے شاگرد تھے۔ بخارا کے استادوں نے انہیں تابعداری اور انکسار طبع کے باعث فرشتہ کا نام دے رکھا تھا۔ انہی خصائص کی بنا پر انہیں ابوحفص کی رباط میں نمایاں جگہ ملی۔ فوائدالفواد کے مطابق وہ رباط میں فقط سترہ روز ٹھہرے اور شیخ نے انہیں خلافت نامہ دیا۔ دوسرے مرید شکایتاً بڑبڑانے لگے:

''ہم نے برسوں شیخ کی خدمت میں گزارے اور ہم پر ایسی عنایات نہ ہوئیں۔ یہ منمناہٹیں شیخ شہاب الدین کے کانوں تک پہنچیں۔ انہوں نے جواب دیا، ''تم لوگ گیلی لکڑیاں لے کر آئے تھے۔ کبھی گیلی لکڑی نے بھی آگ پکڑی ہے؟ بہاؤالدین ذکریا خشک لکڑی لایا تھا۔ ایک ہی پھونک سے شعلے دینے لگی''۔ (امیر حسن 1992:129ء)

بہاؤالدین ذکریا بغداد سے ملتان آئے جسے مرشد نے انکی ولائت قرار دیا تھا۔ بنگال جلال الدین تبریزی کو ملا۔ وہ بھی انکے ہمراہ تھے۔ ملتان کے علماء اور صوفیوں نے انہیں اپنا مقابل سمجھا اور انکا استقبال سردمہری سے کیا۔ انہیں دودھ سے لبالب ایک برتن بطور تحفہ

بھجوایا۔ اسلامی آداب کے مطابق اسکا معنی یہ تھا کہ شہر میں عالموں اور صوفیوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ بہاؤالدین ذکریا کیلئے گنجائش موجود نہیں۔ بہاؤالدین ذکریا نے بھی نہایت مسکت جواب دیا۔ انہوں نے دودھ میں گلاب کا پھول رکھا اور واپس بھجوا دیا۔ اسکا مطلب یہ تھا کہ یہ نوعمر صوفی دودھ میں گلاب کی طرح استثنائی مقام کا طالب ہے۔ بالعموم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شیخ نے انہیں پیغام دینا چاہا تھا کہ جس طرح تیرتا گلاب دودھ کو کناروں سے باہر نہیں گراتا اسی طرح ملتان میں انکا وجود بھی بار ثابت نہ ہوگا۔

تاہم اس طرح اپنے معاصرین کے ساتھ بہاؤالدین ذکریا کے اختلافات ختم نہ ہو گئے۔ پہلے پہل وہ نماز کیلئے ملتان کے قاضی قطب الدین کا شانی کے مدرسے جایا کرتے تھے جو تصوف کے حوالے سے کچھ بدگمان تھے۔ ایک بار جب بہاؤالدین ذکریا نماز باجماعت توڑ کر الگ ہو گئے اور ان سے وجہ پوچھی گئی تو کہنے لگے ''اگر کسی کو نور باطن کے ذریعے علم ہو جائے کہ امام نے غلطی کی ہے تو اس کے لئے جماعت ختم ہونے سے پہلے الگ ہونا بہتر ہے۔ امام یعنی قطب الدین کا شانی نوعمر صوفی کی اس بڑ پر طیش میں آ گئے اور کہنے لگے ''احکام کے ساتھ مطابقت نہ رکھنے والی وجدانی خبر سخت گناہ ہے''۔ (امیر حسن 1992ء:343)

اس وقوعے کے بعد قاضی قطب الدین نے بہاؤالدین ذکریا کو مدرسے میں آنے سے منع کر دیا۔ جلد ہی وہ اس ضرورت سے بے نیاز ہو گئے۔ التتمش کے حکم پر شیخ کیلئے ایک بڑی مسجد اور اس سے متصل خانقاہ بنا دی گئی۔ یہ قیاس کرنا قدرے مشکل ہے کہ اس صورتحال میں بابا فرید یا نظام الدین اولیاء کس رویے کا مظاہرہ کرتے۔ ایک تو یہ رویہ انکسار سے بعید ہے اور دوسرے انہیں مذہبی رہنماؤں کے ساتھ اس طرح کا رویہ خوش نہ آتا۔ سہروردیوں کے ہاں اپنی تکبر کی حد تک پہنچی ہوئی برتری کا رویہ خاص طور پر نظر آتا ہے۔

اسی طرح جلال الدین تبریزی ایک بار بدایوں کے گورنر قاضی کمال الدین جعفری کی ملاقات کو گئے۔ انہیں پتہ چلا کہ قاضی نماز میں مصروف ہے۔ تبریزی نے فوراً انکی نماز کی اہلیت کو مشکوک ٹھہرایا۔ قاضی کو اس متکبرانہ تبصرے کی خبر پہنچی تو اس نے وضاحت طلب کر لی۔ تبریزی نے جواب دیا:

''صد حیف علماء کی نماز اور چیز ہے اور فقراء کی ایک اور شے۔ علماء اپنی نماز میں کعبہ رخ ہوتے ہیں اور پھر نماز پڑھتے ہیں۔ کعبہ نظر نہ آئے تو کعبہ کی سمت میں پڑھتے ہیں۔ سمت کا تعین نہ ہو پائے تو امکانی ترین سمت میں پڑھتے ہیں۔ انکی نمازوں کا قبلہ تین امکانات کے علاوہ نہیں ہوسکتا۔ جبکہ فقراء نماز ادا ہی اسوقت کرتے ہیں جب تخت خداوندی نظر آ جاتا ہے''۔ (امیر حسن 1992:341ء)

اگرچہ بہاؤالدین ذکریا مبنی بر تقویٰ احترام کا ماڈل تھا اور جلال الدین تبریزی کی ایک خاص وجۂ شہرت ان کی طرفگیٔ طبع تھی۔ اس کے باوجود دونوں کے تعلقات عرصے تک دوستانہ رہے۔ تبریزی کی طرفگیٔ طبع کا معاملہ یوں ہے کہ بغداد سے لاہور تک کے سفر میں ذکریا مستقلاً نمازیں پڑھتے اور مراقبہ کرتے رہے جبکہ تبریزی قابل دید مناظر و مقامات کی سیر اور شناساؤں سے ملنے میں مصروف رہے۔ ان کے تعلقات کا ڈرامائی ترین ٹیسٹ وہ مظہر تھا جس کی صدارت ذکریا کے پاس تھی اور تبریزی پر الزام تھا کہ اس کے اپنی لونڈی کے ساتھ ناجائز تعلقات ہیں۔ احوال الاولیا کے ماخذ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ یہ الزام نجم الدین صغرا کی سازش کے تحت لگایا گیا تھا۔ اس کے بہکاوے پر صوفیا میں ایک بُری مثال قائم کرنے والے شیخ الاسلام نے رقاصہ لونڈی کو جھوٹا الزام لگانے پر مائل کرلیا تھا۔ چونکہ تبریزی پر اس سے پہلے بھی کچھ الزام لگ چکے تھے (12) چنانچہ سلطان نے مظہر منعقد کرنے کا فیصلہ کیا جس میں قطب الدین بختیار کاکی اور قاضی حمیدالدین ناگوری سمیت دہلی کی تمام مذہبی ہستیاں موجود تھیں۔

ولی کے خلاف مقدمے کی اہمیت کا اندازہ یہاں سے کیا جاسکتا ہے کہ تاریخ نے مدعی اور گواہ۔ گوہر۔ کا نام بھی محفوظ کرلیا ہے۔ کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ بہاؤالدین ذکریا کی عدم موجودگی میں مقدمہ کیا رخ اختیار کرتا۔ انہوں نے بڑی مہارت سے کام لے کر رباط کی خانقاہ کے زمانے کے اپنے اس رفیق کو بدنامی سے بچالیا۔ ملزم جوں ہی ہال میں داخل ہوا اجلاس کے چیئرمین لپک کر پہنچے تاکہ اس کے اتارے ہوئے جوتے اٹھالیں۔ سلطان التمش نے بالکل درست طور پر قرار دیا کہ ملزم کے لیے احترام کے اس مظاہرے کے بعد مظہر بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس پر ذکریا نے وضاحت کی کہ جلال الدین نے میری اور اپنے مرشد کی خدمت میں سات سال بسر کیے جبکہ میرے حصے میں فقط سترہ دن آئے

ہیں(13)۔ یہی وجہ ہے کہ میں ان کی خاک پا کو اپنی آنکھ کا سرمہ جانتا ہوں۔ اس واقعہ نے آغاز سے ہی مقدمے کا ماحول بدل دیا۔حتیٰ کہ گوہر بھی متاثر ہوئی۔ وہ علماء اور اولیا کے ہجوم سے اس قدر گھبرائی کہ جرح کے لیے بلایا گیا تو اس نے آتے ہی اعتراف کرلیا کہ اس نے تہمت لگائی ہے۔

جلال الدین تبریزی کے خلاف مقدمے کے اسقاط کا نتیجہ یہ نکلا کہ نجم الدین صغرا شیخ الاسلام کے عہدے سے ہٹایا گیا۔ اس کی جگہ بہاؤالدین ذکریا کو دی گئی۔ صدر الصدور کے برعکس شیخ الاسلام مستقل عہدہ نہیں تھا۔ سلاطین دہلی یہ خطاب نامور مذہبی شخصیتوں کو بطور اعزاز عطا کرتا۔ اس خطاب کے ساتھ کچھ مالی منفعت بھی وابستہ تھی۔ شیخ الاسلام دربار میں باقاعدہ حاضر ہونے کا پابند نہیں اور خاص مواقع پر ہی دربار میں آتا۔نجم الدین صغرا اور نورالدین محمد غزنوی جیسے کچھ لوگوں نے اس عہدے پر فائز ہونے کے بعد سیاست میں سرگرم کردار ادا کیا۔ البتہ بہاؤالدین ذکریا نے اسے خانقاہ کے لیے فنڈوں کی زیادہ فراہمی کے لیے برتا۔ سیاسی معاملات سے دور رہے۔ تاہم وقتاً فوقتاً وہ سلطان کے پاس اپنے چہیتوں کی سفارش کردیا کرتے تھے۔

جلال الدین تبریزی کے لیے مظہر خاصا بڑا سکینڈل تھا۔ اگرچہ ان سے معافیاں مانگی گئیں لیکن وہ دارالحکومت دہلی میں نہیں رہنا چاہتے تھے۔ اس واقعے کے حوالے سے انہوں نے اپنا موقف بیان کرتے ہوئے کہا،''اس شہر میں آیا تو خالص سونا تھا، پھر چاندی بن گیا، (اگر یہاں رہتا ہوں تو) آگے کیا بنوں گا۔'' (امیر حسن 1992ء:212) ۔مس خام میں بدلنے سے بچنے کے لیے جلال الدین تبریزی نے دارالحکومت سے بنگال جانے کا فیصلہ کیا تاکہ وہاں تبلیغ اسلام کرسکے۔ سلطان التتمش نے بظاہر حوصلہ شکنی کی تلافی کے طور پر، اپنی فوج کا ایک دستہ ساتھ کردیا۔

بطور سیاستدان اور سفارتکار بہاؤالدین ذکریا کی دنیاوی اہلیتیں اپنی جگہ لیکن ان کی روحانی پیشوائی کا اعتراف بھی کم نہیں کیا گیا۔'فوائد الفواد' میں لکھا ہے کہ وہ ایک رکعت میں ایک پورا قرآن اور چار سیپارے پڑھ لیتے تھے۔ دوسری رکعت میں سورۃ الاخلاص پڑھتے اور سلام پھیر لیتے۔ (امیر حسن 1992:86)

مزید یہ کہ شیخ کو نفس گرہ جیسی نایاب صلاحیت حاصل تھی۔ وہ اپنے مریدین کے شعور

اور روح پر حاوی ہوجاتے اور جو تبدیلی کرنا چاہتے کرتے۔ ذکریا اپنے سلسلے کے بانی کے طے کردہ اس اصول پر سختی سے عمل پیرا تھے کہ سالک کو اپنے پورے روحانی سفر میں ایک ہی مرشد کے ساتھ وابستہ رہنا چاہیے۔ وہ کہا کرتے تھے ''سالک کو دربدر جگی گدائی روا نہیں۔ اسے چاہیے کہ مضبوطی سے ایک ہی چوکھٹ کا ہو کر رہے''۔

بظاہر یہی وجہ ہے کہ مریدین اس کی ملتان کی خانقاہ میں برسوں قیام کرتے۔ مثال کے طور پر شاعر فخرالدین ابراہیم عراقی نے خانقاہ میں بیس برس قیام کیا اور شیخ کے احاطہ اثر میں رہا۔ اس طرح کے لوگوں کی مثالیں چشتیہ خانقاہوں میں بھی ملتی ہیں۔ یہاں بدرالدین اسحاق اور کرمانی خاندان کی مثال بے محل نہ ہوگی۔ لیکن بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو چشتیہ جماعت خانوں میں ابتدائی تربیت سے خلافت نامے کا سفر نسبتاً تھوڑے دورانیئے میں طے ہوجاتا۔ جنوبی ایشیا کے سہروردی اپنی برکات کی عطا میں قدرے متذبذب رہا کرتے تھے۔ بہاؤالدین ذکریا اور جلال الدین تبریزی اور قاضی حمیدالدین ناگوری نے بھی اپنے مریدین کی تعداد سختی سے محدود رکھی۔

ہم پڑھ چکے ہیں کہ بہاؤالدین ذکریا سماع کے مخالف تھے۔ اس کے باوجود فخرالدین عراقی کی غزلیں پڑھا کرتے۔ چشتیوں کی طرح ذکریا بھی شاعری کو صوفیانہ اظہار کا ذریعہ خیال کرتے۔ فوائد الفواد میں درج ہے کہ وہ اپنے مجرے کی دہلیز پر کھڑے اس شعر کو بار بار پڑھا کرتے۔

اس طرح کے ایک وقوعے پر نظام الدین اولیاء نے کہا کہ ''وہ کیا سوچتے رہے ہوں گے۔'' کون جانے کے یہ اشعار ان کے لیے کیا معنی رکھتے ہیں اور وہ ان سے کیا اخذ کرتے ہیں''۔ (امیر حسن 1992:198)

بہاؤالدین ذکریا اپنی خانقاہ ملتان سے سماع کو بے دخل رکھنے میں کامیاب نہ ہوئے۔ آج ہم قوالوں کو ان کی درگاہ کے دروازے پر فخرالدین عراقی کی ایک معروف غزل کے اشعار گاتے سن سکتے ہیں۔

شیخ کے دوسرے مرید یہ جان کر حیران رہ گئے کہ یہ غزل مقامی قحبہ خانوں میں اکتارے پر گائی جارہی ہے۔ شیخ کو علم ہوا تو انہوں نے عراقی سے پوری غزل کی خواہش کردی۔ پوری غزل سن کر شیخ اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے عراقی کی تربیت کے مکمل

ہونے کا اعلان کر دیا۔ عراقی کو خرقے اور خلافت سے نوازا گیا۔ اپنے پیر کی ارادت میں عراقی کے بہت سے شعر ملتے ہیں۔

بہاؤالدین ذکریا اور قاضی حمیدالدین ناگوری کے مریدوں میں سے بہت سے پیدائشی تاجر اور دستکار تھے۔ انہوں نے دنیاداری کی زندگی جاری رکھی اور خانقاہ پر حاضری وقتاً فوقتاً دیتے رہے۔ احوال الاولیا کے ادب میں احمد مہروانی نامی بافندے کو بڑے اہتمام سے بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قصاب شیخ عین الدین محمود مینادوز اور راج حسن افغان بھی ایسے ہی لوگوں میں شامل تھے۔ فوائد الفواد میں ان کی خوبیوں اور بزرگی کا بار بار ذکر آتا ہے۔

حسن افغان کے ساتھ بالخصوص ورائے حسی صلاحیتیں منسوب ہیں۔ ناخواندہ ہونے کے باوجود وہ دوسری تحریروں سے قرآن کی آیات شناخت کرسکتا تھا۔ کہتے ہیں کہ باطنی بصیرت کے باعث اسے ان آیات سے پھوٹتا نور نظر آتا تھا۔ بہاؤالدین ذکریا کہا کرتے تھے کہ اگر کل کلاں مجھے کہا جائے کہ درگاہ میں سے کوئی پیش کرو جس کی بنیاد پر دوسروں کو جانچا جاسکے تو میں حسن افغانی کو پیش کروں گا''۔

(امیر حسن 90:1992ء)

بلاشبہ بہاؤالدین ذکریا کے مریدین میں سے جلال الدین بخاری کی شخصیت حیران کن ترین تھی۔ ذکریا کے اس خلیفے نے مسلک کی اچ برانچ کا آغاز کیا۔ انہیں سرخ بخاری بھی کہا جاتا ہے۔ یہ صوفی سرخ لباس پہنا کرتے۔ ان کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے کہ چنگیز خان نے ان کی بدولت اسلام قبول کیا۔ داستان کے مطابق بخارا سے ہندوستان آتے ہوئے منگولوں نے جلال الدین کو قیدی بنالیا۔ منگولوں نے انہیں جلتی آگ میں پھینکا لیکن وہ صحیح سلامت باہر آگئے۔ اس معجزے نے چنگیز خان کو اتنا متاثر کیا کہ اس نے دین حق قبول کیا اور اپنی بیٹی کی شادی جلال الدین سے کر دی۔

اگرچہ بہاؤالدین ذکریا بجا طور پر اپنے تمام مریدوں پر فخر کرتے تھے لیکن کہا کرتے تھے کہ وہ ان سب کے بدل جمال الدین ہنسوی کو لینا پسند کریں گے۔ اس کی وجہ ہنسوی کی شعری صلاحیت تھی۔ اس پر شیخ فرید ہنسوی کے نام کی رعایت سے کہتے کہ اس طرح کا تبادلہ مال میں ممکن ہے لیکن جمال میں نہیں۔

بہاؤالدین ذکریا پچاس سال سے زیادہ ملتان کے ولی اعظم اور سرپرست رہے۔ اس دوران منگولوں کے حملے ہوتے رہے۔ مقامی حکمرانوں اور فوجی رہنماؤں کوآپ کی روحانی اعانت کی ضرورت بار بار پڑی اور یوں ان کی شہرت مزید مستحکم ہوئی۔ بہاؤالدین ذکریا کی وفات بھی غیرمعمولی سریت کے حامل حالات میں ہوئی جنہیں امیرحسن نے من و عن بیان کیا ہے:

ایک دن ایک مرید ایک خط لئے آیا جو اس نے آپ کے بیٹے اور جانشین شیخ صدرالدین کے حوالے کردیا اور کہا، ''ایک شخص نے مجھے یہ خط دیتے ہوئے کہا ہے کہ اسے شیخ بہاؤالدین ذکریا تک پہنچا دے۔'' شیخ صدر الدین نے خط پر لکھا سرنامہ پڑھا تو پیلے پڑگئے۔ انہوں نے یہ خط شیخ بہاؤالدین ذکریا کے حوالے کردیا۔ نفس مضمون پڑھ کر شیخ ایک طرف ہوگئے اور بہ آواز بلند رونے لگے۔ اسی رات شیخ بہاؤالدین ذکریا رحمتہ اللہ علیہم وفات پاگئے۔''

(امیرحسن 328:1992ء)

امیرخورد نے بھی خاصے مفصل احوال لکھے ہیں۔ اس کی تصنیف سمیت مجھے احوال الاولیا کے پورے ادب میں اس مہلک خط کے بھیجنے والے یا اس کے مشمولات کا علم نہیں ہوسکا۔ یہ امر احوال الاولیا کی صنف کے فنی محاسن وقواعد دونوں کے خلاف ہے جہاں ہر ہر کہانی، چٹکلے یا واقعے کی وضاحت خاص انداز میں کی جاتی ہے تاکہ قاری کے ذہن کو گرفت میں لیا جاسکے۔

رکن الدین ابوفتح (المتوفی بہ 1335ء) کے زمانے میں ملتان کی خانقاہ خوشحالی کے اعتبار سے اپنے عروج کو پہنچی۔ اہل ایمان انہیں رکن عالم کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ انہیں مادر زاد ولی کہا جاتا تھا۔ مسلک کے بانی ان کے دادا اور سجادہ نشین باپ کے ساتھ ساتھ محولہ بالا ان کی ماں بی بی پاکدامن بھی ولی صفت عورت تھی۔ رکن الدین ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں تھے کہ بہاؤالدین ذکریا اپنے اس چہیتے پوتے کے غیرمعمولی روحانی مقامات کی پیشنگوئی کردی تھی۔ وہ ابھی چار برس کے تھے کہ دادا نے اپنے پگڑی ان کے سر پر باندھ دی۔ ولایت کے انتقال کے اس عمل میں صدر الدین کو ایک طرف کیا گیا تھا اور وہ کچھ آزردہ بھی تھے۔

ملتان میں مستقلاً قیام کے باوجود رکن الدین ابوفتح سلاطین کی دعوت پر اکثر دہلی جایا کرتے۔ ہر سفر پر سلطان وقت نذر نیاز پیش کرتا۔ دہلی پہنچنے پر انہیں دو لاکھ ٹنکے ملتے اور روانہ ہوتے وقت پانچ لاکھ ٹنکے۔ مبارک شاہ خلجی اور غیاث الدین تغلق نے دارالحکومت میں رکن الدین کی موجودگی سے فائدہ اٹھا کر نظام الدین اولیا کے اثرات کو متوازن کرنا چاہا لیکن ایسی کوششیں ناکام رہیں۔ مائل بہ عروج سہروردیہ شیخ شاہی حمایت کھو بیٹھنے والے چشتیہ مسلک کے سربراہ نظام الدین کی دل سے عزت کرتا تھا اور اکثر غیاث پور کا سفر کرتا۔ چونکہ نظام الدین خود شاہی دربار میں نہ جاتے چنانچہ وہ اہالیان دہلی کی درخواستیں اور عرضداشتیں رکن الدین کے توسط سے دربار میں بھجواتے اور خیال رکھتے کہ ان پر مناسب کارروائی ہوجائے۔

رکن الدین جب بھی غیاث پور سے واپس ہوتے تو ان کا تخت رواں عرضداشتوں اور شکایتوں سے لدا ہوتا۔ دربار میں پہنچنے کیلئے تین صحنوں سے گزرنا پڑتا۔ رکن الدین کسی وجہ سے لنگڑا کر چلتے تھے اور اس لئے انہیں پہلے دو صحن پالکی پر عبور کرنا پڑتے اور خود سلطان تیسرے صحن میں ان کا انتظار کرتا۔ درخواستیں سلطان کے ملاحظہ کیلئے وہاں لائی جاتیں اور رکن الدین ان کے نپٹنے تک وہیں ٹھہرتے۔ نظام الدین اولیا اور ان کے دشمن غیاث الدین تغلق دونوں سے آخری ملاقات رکن الدین نے کی۔ یہ ولی سلطان سے ملاقات کیلئے افغان پور پہنچے جو بنگال میں اپنی مہم کے بعد دارالحکومت واپس آ رہا تھا۔ خاص طور پر اس مقصد کے لیے بنائی گئی بارہ دری میں انہوں نے سلطان کے ساتھ کھانا کھایا اور رخصت ہوگئے۔ وہ شام کی دعوت میں بھی شریک نہ تھے۔ ان کی روانگی کے چند منٹ کے بعد وہ بارہ دری گر پڑی اور سلطان ملبے تلے دب گیا۔ رکن الدین کا بچ جانا ایک معجزہ تھا۔ اسی سال کے آخر میں وہ نظام الدین اولیا سے ملنے کیلئے گئے تاکہ حج پر جانے سے پہلے ان کی دعائیں لے سکیں۔ سلطان المشائخ نے اپنے مہمان کو بتایا کہ ایک رویاہ میں رسول اللہ نے مجھے اپنے پاس حاضر ہونے کو کہا ہے۔ اسے موت کا اشارہ جان کر رکن الدین کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے اور اس نے اپنے دوست سے رخصت چاہی۔ ایک ہفتے بعد ہی وہ نظام الدین کی نماز جنازہ پڑھا رہے تھے۔

اگرچہ حکمرانوں کی قربت نے رکن الدین کی خانقاہ کو خوشحالی دی اور ان کے اثر و

رسوخ کو بڑھایا لیکن بالاخر یہ تباہ کن ثابت ہوئی (اور یوں اہل اقتدار کے حوالے سے چشتیوں کا رویہ درست ثابت ہوا)۔ 1328ء میں ملتان کے گورنر کشلو خان نے محمد بن تغلق کے خلاف بغاوت کردی۔ اپنے دادا کی طرح رکن الدین نے بھی دہلی کے سلطان کا ساتھ دیا۔ سیاسی تنازعے میں ملوث ہوتے ہوئے رکن الدین یہاں تک چلے گئے کہ ان کی رضامندی سے محمد بن تغلق سے مشابہہ ان کا بھائی عماد الدین سلطان کی جگہ شاہی پالکی میں بیٹھا رہا۔ عماد الدین مارا گیا اور سلطان نے دشمن کے کیمپ میں وقت سے پہلے دوڑنے والی مسرت کی لہر سے فائدہ اٹھا کر میدان جنگ سے فرار ہونے میں کامیابی حاصل کی۔ بھائی کی موت نے رکن الدین کو توڑ کر رکھ دیا۔ تب انہوں نے دنیاوی معاملات سے دست کشی اختیار کی اور سلطان کے غصے کا نشانہ بننے والے اہالیان ملتان کی سفارش پر بھی تیار نہ ہوئے۔ معاونت کے بدلے محمد بن تغلق نے خانقاہ کو سو گاؤں عطا کئے لیکن رکن الدین کیلئے کسی تشفی کا سبب نہ بنے۔

1333ء میں ابن بطوطہ نے ملتان کی اس خانقاہ کا دورہ کیا۔ دوران گفتگو رکن الدین نے ابن بطوطہ کو انکساری اور اپنے نفس امارہ کو قابو میں رکھنے کے متعلق بہت کچھ بتایا۔ اور ساتھ ساتھ آیات بھی پڑھتے رہے۔ کہنے لگے، ”میں اپنی روح کو کوتاہیوں سے مبرا نہیں پاتا۔ لگتا ہے کہ پچھتاوہ اور احساس گناہ ابھی تک ان پر حاوی تھا۔ شیخ کے مریدوں نے اس عرب سیاح کو افغان پور کے معجزے اور ان کے بھائی کی موت کے متعلق تفصیلات مہیا کیں جو اس نے اپنے روزنامچے میں لکھیں۔

اسی ابن بطوطہ نے بیان کیا ہے کہ رکن الدین نے اپنے پوتے شیخ ہود کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ لیکن ان کے بھتیجے شیخ اسماعیل نے اس فیصلے کو چیلنج کر دیا۔ شیخ ہود کو محمد بن تغلق کی حمایت حاصل تھی لیکن اسی متلون مزاج سلطان نے شیخ پر اوقاف میں مالی بدعنوانی کا الزام لگایا اور خانقاہ کی جاگیریں ضبط کرنے کا حکم جاری کردیا۔ بدنامی سے گھبرا کر شیخ ہود نے برصغیر کی حدود سے بھاگ جانے کا منصوبہ بنایا جو فاش ہوگیا۔ تب غضب ناک سلطان نے شیخ ہود پر الزام لگایا کہ وہ ملتان پر حملہ آور ہونے والے منگولوں کے ساتھ مل گیا تھا۔ اس سراسر جھوٹے الزام کو بنیاد بنا کر سلطان نے بہاؤالدین ذکریا کے پڑپوتے کو موت کے گھاٹ اتاردیا۔ اس شہادت کے بعد ملتان کی خانقاہ روبہ زوال ہوئی۔ اور سہروردیہ مسلک

کا مرکز اچ منتقل ہوگیا جہاں جلال الدین سرخ پوش بخاری کے جانشینوں کا تسلط تھا۔

بہاؤالدین ذکریا، رکن عالم اور اس خاندان کے دیگر افراد کی چھاپ اور اثر ورسوخ پاکستان میں آج بھی بہت گہرا ہے۔ مقبروں کیلئے مشہور ملتان میں ان اولیا کی باقیات ہر جگہ ملتی ہیں۔ رکن عالم کا مزار خاصی بلندی پر واقع ہے اور اسے پوری دنیا میں سلاطین دہلی کے عہد کے طرز تعمیر کے شاہپارے کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ مقبرہ شہر کے طرز تعمیر پر حاوی ہے اور یہاں سے پورا شہر پھیلا نظر آتا ہے۔ بیس میٹر قطر کا گنبد برصغیر میں دوسرا بڑا گنبد ہے۔ غیاث الدین تغلق نے اسے 1320ء میں خود اپنے لئے تعمیر کروایا تھا تاہم محمد بن تغلق نے اسے آج کی دہلی کے نزدیک تغلق آباد میں دفن کروایا اور یہ شاندار مزار اپنے پسندیدہ ولی کے حوالے کردیا۔

رکن الدین کا مزار ملتانی طرز تعمیر کی مثال ہے اور اس کی مثل پورے جنوبی ایشیا میں نہیں ملتی۔ اس کی گنبد والی عمارت تین منزلہ ہے اور یہ ایک دوسرے پر رکھے مختلف قطروں کے ہشت پہلوؤں پر مشتمل ہے۔

رکن الدین کا مقبرہ برصغیر کی چند عمارتوں میں سے ہے جنہیں چودھویں صدی کے بعد سے کبھی پوری طرح تعمیر نو کا سامنا نہیں کرنا پڑا اور اس کے باوجود یوں لگتا ہے کہ ابھی اسے حال ہی میں تعمیر کیا گیا۔ چند سال پہلے اس کی بحالی کا کام کرنے والوں کو آغا خان آرکیٹکچر ایوارڈ دیا گیا ہے۔ تاہم عمارت کے اندرون اور بالخصوص مزار کے تعویذ اور اس کے گرد کی جالی کو مرمت کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ اندرون میں اصل کا بچ نکلنے والا واحد حصہ مغربی دیوار میں واقع چوبی محراب ہے۔

قلعے کے ٹیلے پر اسی جگہ اور رکن الدین کے مزار سے کچھ پرے ان کے دادا کا مقبرہ ہے جسے بہاؤالدین ذکریا کی وفات سے بھی پہلے تعمیر کیا گیا تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ یہ مقبرہ خود ان کے اپنے خرچ پر تیار ہوا تھا اور یہ امر بجائے خود ان کی مالی حیثیت کی دلیل ہے۔ ملتانی طرز تعمیر کا آغاز بھی غالبًا بہاؤالدین ذکریا سے ہوتا ہے۔ دونوں مزاروں کا تعمیراتی اور آرائشی کام بھی ایک سا ہے۔ دونوں میں اینٹیں اور نیلا سرامک استعمال ہوا ہے۔ یہ برصغیر میں بلیو ٹائل ورک کی قدیم ترین مثال ہے۔ 1848ء میں ملتان کا محاصرہ

ہوا تو انگریزی افواج کی گولہ باری نے مزار کا کچھ حصہ تباہ کر دیا جسے بعد ازاں بحال کر دیا گیا۔

1952ء میں مقبرے میں اینٹوں سے ایک بڑا برآمدہ بنوایا گیا جس کی چھتیں کام دار لکڑی سے ڈھکی ہوئی ہیں۔ اس برآمدے سے مقبرے کی طرف بھاری چوبی کندہ کاری کے دروازے کھلتے ہیں جہاں لکڑی کے چھتر تلے ابدی نیند سو رہا ہے۔

بالاخر بہاؤالدین ذکریا کے مقبرے کے پچھلی طرف ایک مسجد تعمیر کی گئی جو یہاں واقع ہندو مندر کی پچھلی دیوار سے بمشکل تین فٹ کے فاصلے پر واقع ہے۔ درگاہ کے احاطے میں مندر کی موجودگی دوسرے مذاہب کے معاملے میں سخت گیر بہاؤالدین ذکریا جیسے مسلمان کے متعلق بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ، خواہ موت کے بعد ہی سہی، کفر کی قربت سے مامون نہیں ہوسکتا۔ ایک مفروضہ یہ ہے کہ مندر کی جگہ پر پہلے سوریا دیوتا کی عبادت گاہ ہوا کرتی تھی۔ چینی سیاح ہان چینگ نے بتایا ہے کہ اس کے سنہری مجسمے میں جواہرات لگے ہوئے تھے۔ وہ 614ء میں ملتان سے گزرا تھا۔ عربوں کی لکھی تاریخ اور جغرافیے کی کتابوں میں اس بات کا ذکر ملتا ہے۔ ایسی تحریروں میں سے ابوالحسن علی المسودی کی کتاب خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ مغل عرب مصنفوں نے غلطی سے اسے بدھ کا مجسمہ سمجھ لیا تھا۔

بہاؤالدین ذکریا کے مزار کے احاطے میں بے شمار قبریں بکھری پڑی ہیں جن میں سے کچھ ابھی حال ہی میں بنائی گئیں ہیں۔ اس وسیع خاندان کے مردوں کی قبریں سات سو سال سے یہیں بن رہی ہیں۔ میری دلچسپی ہمیشہ سے خواتین میں رہی ہے۔ میں نے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ ان اولیا کو جنم دینے والی عورتیں کہاں دفن ہیں۔ پتہ چلا کہ ان کے مدفن قلعے کے جنوب میں بستی ڈیرہ میں واقع بی بی پاکدامن کے قبرستان میں ہیں۔ یہ دوسرا مزار مستطیلی اور اپنی نوعیت میں اقامتی ہے۔ یہاں دفن عورت رکن الدین کی ماں اور ذکریا کی بہو تھی۔ اسی عمارت کے تہہ خانوں میں خاندان کی دوسری عورتوں کی قبریں ہیں۔

خواتین اولیا کے دیگر مزاروں کی طرح بی بی پاکدامن کی درگاہ میں بھی مردوں کا داخلہ ممنوع ہے اور یہاں کی نگرانی عورتوں کے پاس ہے۔ مقبرے سے ملا ہوا ایک مقدس کنواں ہے جس کے پانی کی سطح پر مزار پر چڑھائے ہوئے پھولوں سے ایک قالین بنا رہتا

ہے۔ زیارت کرنے والی عورتیں مختلف امراض اور بالخصوص بانجھ پن دور کرنے کیلئے اس چشمے کے خوشبودار پانی میں نہاتی ہیں۔ قریب ہی واقع بڑ کی جھکی ہوئی شاخوں پر رنگا رنگ دھجیاں اور دھاگے بندھے ہیں۔ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ ان دھاگوں کے بوسیدہ ہوتے ہی ان کی مرادیں پوری ہوجائیں گی۔ نسوانی زرخیزی کے ساتھ ساتھ بی بی پاکدامن کو بعض اور بیماریوں کی شفایابی کے حوالے سے تخصیص حاصل ہے۔ زیادہ بڑے مسائل کیلئے بی بی کے مرد رشتے داروں سے رجوع کیا جاتا ہے۔

رکن الدین کے مقبرے میں قوالوں کی ایک ٹولی مستقلاً اپنے فن کا مظاہرہ کرتی رہتی ہے۔ علاوہ ازیں یہاں درویش اور فقیر بھی ملتے ہیں۔ یہ فقیر ڈھیلی ڈھالی عبائیں اور آہنی کڑے اور مالائیں پہنے یہاں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق اقلیتی فرقے جلالیہ سے ہے۔ جلالیہ مسلک والوں کو دعویٰ ہے کہ تاریخی طور پر ان کا تعلق جلال الدین سرخ پوش بخاری سے ہے۔ جلالی درویشوں کے پاس مستقل رہائش کا بندوبست نہیں تھا اور یہ ملتان اور اچ کے درمیان گھومتے زندگی گزارتے تھے۔ انہیں مسافر خانے سے دور رکھا جاتا تھا اور یہ اکثر درگاہ کی عمارت کے ساتھ خیموں اور گتے کے ڈبوں میں پڑے نظر آتے۔ جلالیہ فرقے کے درویشوں کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ ذکریا کو جوالک ایسے برے کیوں لگتے تھے۔

یہ امر اپنی جگہ متناقضہ ہے کہ معتدل مزاج اور قابل احترام سہروردیوں نے ایسی بے قاعدہ برادری کو کیوں برداشت کیا۔ ملتان کے اس روحانی فرمانروا نے بھرپور کوشش کی کہ وہ مقامی اثرات سے بچا رہے لیکن یہ اثر خود اس کے اپنے مسلک میں سرائت کرگیا جو خاصا جارحانہ اور عام اسلام سے ہٹا ہوا ہے۔

باب نمبر۔۷

جنگجو اولیا

جب ہندو اور سکھ مسلم صوفیا اور اولیا کے طور پر مشہور ہونے والے روحانیوں کا ذکر کرتے ہیں یا مقبول عام داستان کی صورت اختیار کرنے والے شدید ان محبت سے عقیدت رکھتے ہیں تو یہ کم وبیش کچھ زیادہ ناقابل فہم نہیں ہوتا۔ خدا کے وجدانی اور روحانی ادراک پر مشتمل ہونے کے باعث تصوف کا تعلق فطری اور عالمگیر مظہر سے ہے۔ اسکا ایسا تعلق مبنی بروحی مذہب کے ساتھ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متصوفانہ سطح پر مختلف مذاہب میں کچھ بہت زیادہ فرق موجود نہیں۔ زیادہ تر بین المذہبی بڑے اختلافات کا تعلق ایسے معاملات سے ہے جو تصوف کے احاطہ کار میں نہیں آتے۔ ہم نے پہلے کسی باب میں دیکھا ہے کہ جب کوئی صوفی کعبہ اور مندر یا رام اور رحمٰن کے درمیان فرق نہ ہونے کا اعلان کرتا ہے تو وہ صرف سریت اور تصوف کے تناظر میں مبنی بر حقیقت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تصوف میں ہر طرح کی مظہریاتی ثنویت ختم کر دی جاتی ہے۔ ہاں البتہ اس دائرے سے باہر ہر کوئی اپنے اپنے عقیدے کی روایات سے جڑا ہوتا ہے۔

اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ازمنہ وسطیٰ کا ہر صوفی خواہ وہ بابا فرید ہو، کبیر ہو یا گرو نانک ہو جزواً ہی مواحد ہو سکتا ہے۔ (1) لوگوں کی روایات اور ان پر مبنی مذہب کو دیکھا جائے تو ایک طرف اولیا اور دوسری طرف سنتوں، ناتھوں اور بھگتوں کے مابین پایا جانے والا فرق زیادہ اہم نہیں رہتا۔

تاہم اسلام کے پھیلانے میں تلوار استعمال کرنے والے مجاہدین یعنی غازیوں پر ہندو زائرین کا ہجوم قدرے ناقابل فہم ہے۔ اسطرح کی قریب ترین اور معروف ترین درگاہ حالیہ اتر پردیش میں اجودھیا کے نزدیک واقع بہڑائچ میں سپاہ سالار مسعود غازی (2) کی قبر ہے۔ اس مزار پر زیارت کی روایت بارہویں صدی میں غوریوں کے عہد حکومت سے چلی آرہی ہے۔ قبر پر مقبرہ اور دیگر ملحق عمارات بعد میں یعنی 1250ء میں سلطان ناصرالدین

محمود نے بنوائیں جو تخت نشینی کی جنگ کے دوران کچھ عرصہ بہڑائچ میں چھپا رہا۔ امیر خسرو نے اپنی تحریر اعجاز خسروی میں بھی اسکا حوالہ دیا اور برنی کے وقائع میں بھی اسکا پتہ ملتا ہے۔ برنی بتاتا ہے کہ سالار مسعود غازی سلطان محمود غزنوی کا بھتیجا اور ساتھی تھا۔

1340ء میں محمد بن تغلق نے ابن بطوطہ کو ساتھ لے کر بہڑائچ کی درگاہ پر حاضری دی۔ ابن بطوطہ نہ صرف ولی کے ساتھ وابستہ داستانیں بیان کرتا ہے بلکہ وابستگان مسلک کی رسوم کو بھی جن میں سے پیر کے جھنڈے اور نیزے کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ 1372ء میں تغلق خاندان کے ایک اور نمائندے فیروز شاہ نے بھی یہاں حاضری دی اور خود کو اس ولی کے روحانی مریدوں میں رکھا۔ مورخ شمس سراج عفیف اس داستان کی تصدیق کرتا ہے کہ مسعود نے خواب میں آ کر سلطان کو ہدایت کی کہ وہ دوسرے مذاہب کے لوگوں پر سختی کی حکمت عملی اختیار کرے، اسلام کی تبلیغ میں زیادہ جوش دکھائے اور روز حساب کی تیاری کرے۔ عفیف کا کہنا ہے کہ اگلی صبح سلطان نے اپنا سر منڈوا دیا اور یوں تصوف کی راہ کے نوواردان کی طرح کا حلیہ اختیار کر لیا۔

ایک اور مقبول مورخ ابوالفضل نے بھی سالار مسعود کی مقبولیت کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ لوگ دور دراز کے تعلقوں سے ہمہ رنگ جھنڈے اٹھائے اس ولی کے مزار پر حاضر ہوتے ہیں۔ وہ دبی زبان میں آگرہ سے بحرین جانے والوں کی مذمت بھی کرتا ہے کہ انکی بدولت مغلوں کے دارالحکومت میں ہلڑ مچ جاتا ہے۔ ابوالفضل کا سرپرست یعنی مغل شہنشاہ اکبر بھی اس ولی کا ارادت مند تھا۔ 1561ء میں اس نے ایک عام آدمی کے بھیس میں کئی منازل پر مشتمل سفر کرتے ہوئے ولی کے عرس میں شرکت کی۔ وہ حاضری کیلئے جانے والے جلوس میں شامل تھا۔ (ابوالفضل 1972:212ء)

تاہم ہندوستان کے سبھی حکمران بحرین کے اس شہید ولی کو متقی نہیں سمجھتے تھے۔ 1490ء میں سکندر لودھی نے جیٹھ کے مہینے میں ہونے والے اس ولی کے عرس کی تقریبات پر پابندی لگا دی۔ اسے میلے کے دوران ادا کی جانے والی رسوم معقولیت سے گری معلوم ہوئی تھیں۔

سالار مسعود کے متعلق جامع ترین معلومات شیخ عبدالرحمٰن چشتی کی کتاب ''مراۃ مسعودی'' میں ملتی ہیں۔ یہ کتاب سترہویں صدی میں لکھی گئی۔ احوال الاولیا کی صنف میں

داخل زیادہ تر فن پاروں کی طرح شیخ عبدالرحمٰن نے بھی اپنے پہلے باب میں بتایا ہے کہ خودولی نے بعد میں آ کر اسے یہ کتاب لکھنے کا حکم دیا۔ اس نے سالار مسعود کے ساتھ وابستہ معجزوں اور کرامتوں کو منجانب اللہ قرار دیا۔ شیخ عبدالرحمٰن کا اصرار ہے کہ سالار مسعود چشتیہ سلسلے میں شامل تھا اور معین الدین سجزی کا مرید۔ اپنے بیان کی شہادت کیلئے وہ بعض معاصرین کو بھی پیش کرتا ہے جنھوں نے دیکھا تھا کہ چشتیہ سلسلے کا بانی دعا کیلئے اپنے پاس آنے والی درخواستوں کو کس طور سالار مسعود کے حوالے کر دیتا تھا۔ ازمنہ وسطیٰ کے کئی ایک مورخین اور احوال الاولیا کے مصنفین نے اس زمانی تضاد کو واضح طور پر مسترد کیا ہے۔

مراۃ المسعودی میں لکھا ہے کہ 1011ء میں اجمیر کے مسلمانوں نے ہندوراجاؤں کی چیرہ دستی کے خلاف ایک وفد سلطان محمود غزنوی کی خدمت میں بھیجا۔ درخواست گزاروں کو خدشہ تھا کہ انکی درخواست کو پذیرائی نہ ہو گی کیونکہ وہ جمعہ کی نماز میں محمود غزنوی کا نام خطبے میں نہیں رکھتے۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اگر کسی علاقے کی جامع مسجدوں میں حکمران کا نام خطبے میں شامل نہیں ہوتا تھا تو یہ ایک طرح کا خارجی اظہار تھا کہ یہ لوگ خود کو حاکم سے آزاد جانتے ہیں۔ خطبے میں نام شامل نہ ہونے پر محمود نے سالار شاہو کی زیر قیادت اپنے دستے اجمیر کو بھجوائے جنھوں نے راجاؤں کو شکست دی اور لوگوں کی مرادیں برآئیں۔ انعام کے طور پر محمود نے اپنی بہن کی شادی سالار شاہو کے ساتھ کر دی۔ 14 فروری 1015ء کو ایک فوجی مہم کے دوران شاہو کے ہاں مستقبل کا ولی سالار مسعود پیدا ہوا۔

مراۃ مسعودی میں درج ہے کہ مسعود کی قائدانہ عسکری صلاحیتیں اوائل عمری سے ہی ہویدا تھیں۔ وہ اپنے چچا کے ساتھ اسکی تمام مہمات میں شریک رہا۔ اس نے کاٹھیاوار میں واقع معروف مندر سومنات کی مہم میں خاص طور پر اہم کردار ادا کیا۔ ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ اسی نے اپنے چچا کو سومنات کا مشہور بت توڑنے کی ترغیب دی۔ محمود کے درباری بالخصوص اسکا وزیر خواجہ حسن میماندی سومنات منہدم نہیں کرنا چاہتے تھے لیکن مسعود نے اسے شرم دلوائی اور اسے اپنے بھتیجے کی خواہشات کا احترام کرنا پڑا۔ سومنات کی شکست وریخت کے بعد سے مسعود کی فوجی زندگی کا آغاز ہوا اور اسے کبھی شکست کا منہ نہ دیکھنا پڑا۔

سترہ برس کی عمر میں وہ افغان فوج لئے ملتان پہنچا اور اسے مطیع کرنے کے بعد دہلی کی طرف بڑھا جہاں اس نے تقریباً چھ ماہ قیام کیا۔ پھر وہ میرٹھ سے جنوب مشرق کی طرف بڑھتا اودھ میں داخل ہوا۔ اس نے پہلے قنوج اور پھر وہ علاقے فتح کئے جو آج کے ضلع بارہ بنکی میں شامل ہیں۔ یہیں اسکے باپ سالار شاہو کے دستے بھی آن ملے۔ 4 اکتوبر 1032ء کو یہیں سالار شاہو کا انتقال ہوا۔ سالار مسعود نے آج کے اتر پردیش کے مشرقی حصے میں واقع علاقہ جات میں اپنی مہم کامیابی سے جاری رکھی۔ نہ صرف اس نے بہت سے مندر گرائے بلکہ لوگوں کو جبراً مسلمان بھی کرتا رہا۔

ایسی ہی ایک مہم کے دوران سلطان مسعود بہڑائچ پہنچا۔ اسے ایک تالاب کے کنارے واقع سوریا دیوتا کے مندر کے کھنڈرات میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ عبدالرحمٰن چشتی لکھتا ہے کہ ''سالار مسعود ان کھنڈرات پر مسجد تعمیر کرنے کا اعلان کئی بار کر چکا تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ یہاں اسلام کے روحانی آفتاب کی ضوفشانی کیلئے کفر کا یہ نشان مٹانا ضروری ہے۔ بالآخر 15 جون 1034ء کو ایک تیر لگنے سے مسعود کا انتقال ہوا۔ وصیت کے مطابق اسے مقدس تالاب کے کنارے دفن کیا گیا۔ مقامی روایات کے مطابق اسکا مرقد عین اسی جگہ پر ہے جہاں کبھی سوریا مندر کے آثار تھے۔ اسی لئے بعض لوگوں نے قرار دیا کہ اس سرزمین پر سے جادو کے اثرات ختم کرنے کیلئے مسعود نے اپنی جان قربان کر دی۔ فرض کی ادائیگی میں جان دینے کے صلے میں اسے شہید قرار دیا گیا اور تعظیماً اسے غازی میاں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

شیخ عبدالرحمٰن غالباً سمجھتا تھا کہ اس نے غازی میاں کی ولائت کے مسکت ثبوت پیش کر دیئے ہیں لیکن احوال الاولیا لکھنے والوں کی خاصی بڑی تعداد اس سے متفق نہیں۔ مثال کے طور پر طبقات الاولیا میں اسکا ذکر نہیں ملتا جبکہ جواہر فریدی جیسی بعد کی کتابوں میں اسے کافروں کا سرپرست کہا گیا ہے۔ جہاں تک عام مومنین کا تعلق ہے تو انہیں کسی طرح کی شہادت کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ وہ جوق در جوق رجب کی 12 سے 14 تک منعقد ہونے والے اسکے عرس میں شرکت کرتے رہے۔ عرس پر سالانہ دو تین لاکھ لوگ حاضر ہوتے۔ چونکہ بہڑائچ کے چھوٹے سے قصبے میں اتنے زیادہ لوگوں کی گنجائش موجود نہیں تھی چنانچہ اجودھیا کے مختلف قصبوں فیض آباد سترخ اور سالار گڑھ وغیرہ میں پکے

چبوترے بنا کر پرچم نصب کر دیا جاتا اور زائرین یہیں حاضری دے لیتے۔ غازی میاں کے مسلک میں شفاعیہ جادو کو خاصا غلبہ حاصل تھا۔ بالخصوص کوڑھ کے علاج کیلئے اس ولی سے بکثرت رجوع کیا جاتا۔ (3) سالار مسعود کے جلوسوں میں میواتی (یا میو) خاص طور پر سرگرم رہتے۔ یہ لوگ دہلی کے جنوب میں واقع تاریخی ضلع میوات کے باسی تھے۔ انہوں نے گیارہویں صدی میں اسلام قبول کیا جس کا سہرا غازی میاں کے سر باندھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل میوات جوق درجوق غازی میاں کے مزار پر حاضر ہوتے اور اسپر رنگا رنگ کے جھنڈے اور نیزے چڑھاتے۔ اسلام نے بھی ان لوگوں کی طرز زندگی پر کوئی اثر نہ ڈالا۔ انہوں نے مقبول ہندوستانی رسوم کو غازی میاں کی عبادت کا حصہ بنا دیا۔ مثال کے طور پر درگاہ پر حاضر ہو کر شفا پانے والا مزار پر میدے سے بنے گھوڑے چڑھاتا جنہیں عرس کے زمانے میں زائرین میں تقسیم کر دیا جاتا۔

اگر مسلمان غازی میاں کو شہید مان کر اظہار عقیدت کرتے ہیں تو ہندو بڑی محبت کے ساتھ انکی نوعمری پر دلالت کرنے والے نام مثلاً بالے میاں، (4) بالے پیر اور ہٹیل پیر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ انکا آخری نام یعنی ہٹیلا بالخصوص دلچسپ ہے اور اکثر کرشن بھگتی کے بھجنوں میں نوعمر کرشن کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ کرشن نٹ کھٹ، ہٹیلا اور شرارتی بچہ ہے۔ یوں پتہ چلتا ہے کہ ہندوؤں نے اپنے شعور میں سالار مسعود کی تاریخی شخصیت کو عام ہندومت کی مقبول ترین شخصیت کرشن کے ساتھ متشخص کر دیا۔

ہندوستان کے نچلے طبقوں میں اس ولی کی شخصیت کے ساتھ شہوانیت کا ایک رنگ بھی شامل کیا جاتا ہے حالانکہ تاریخی اعتبار سے وہ مثالی ولی بنتا ہے یعنی جنگجو اور دین کا مبلغ۔ ایک معروف روایت کے مطابق جو مراۃ مسعودی میں شامل نہیں، غازی میاں نے شہادت سے کچھ دیر پہلے ردولی کے اشرافیہ کی ایک لڑکی سے شادی کی۔ ولی نے اسے اندھے پن سے نجات دلائی تھی۔ داستان کا یہ آخری حصہ ہندوستانی احوال الاولیا میں بالعموم مل جاتا ہے۔ کئی صوفیوں اور ولیوں نے جن لڑکیوں کا علاج کیا ان لڑکیوں سے شادی کر لی۔ یہ نیا جوڑا ابھی نکاح کے بندھن میں بندھا تھا اور جسمانی تعلق قائم نہ ہو پایا تھا کہ دلہا مارا گیا اور زہرہ بی بی کنواری رہ گئیں۔ موت کے بعد انہیں بہڑائچ میں دفن کیا گیا۔ انکی قبر سے ایک پتھر ردولی لے جایا گیا اور اس پر ایک اور تعویذ بنا۔ (اودھ گزٹ

(1985:36ء)

یہیں جیٹھ کے مہینے کی پہلی اتوار کو زہرہ میلہ لگتا ہے۔ نچلی ذاتوں کے ہندو اور مسلمان یہاں کھنچے چلے آتے ہیں۔ میلے کے دن زیارتی یہاں زہرہ کے جہیز کے نام پر نذرانے چڑھاتے ہیں جن میں بستر عروسی بھی شامل ہوتا ہے۔ یہاں شادی کا سوانگ بھی رچایا جاتا ہے۔ نوجوان لڑکوں کا ایک جوڑا دلہا اور دلہن کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور یہ رام لیلا یعنی رام اور سیتا کی کہانی کے ناٹک کا براہ راست اثر بھی نظر آتا ہے۔

اسطرح کی رسوم کو پیروں کے ساتھ مسلم عقیدت کے رواج کے خلاف قرار دینا سطحی رویہ ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان صورتوں میں بٹیلے، نوعمر اور دلہا ولی جنگجو ولی پر غالب آرہا ہے اور یہ ہندوستانی اثر بالخصوص وشنو کلٹ کا اثر ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ نوعمر بٹیلے غازی میاں کا امیج لارڈ کرشن کے خصائص میں ضم ہوا ہو۔ اور بطور جنگجو اور ہیرو کے اسے رام کے طور پر متشخص کیا گیا ہو جس کی جنم بھومی اجودھیا یعنی بہڑائچ کے نزدیک واقع ہے۔ غازی میاں کے جھنڈے اور نیزوں کے جلوس چودہویں صدی میں نکلنا شروع ہو گئے تھے۔ ہتھیاروں کی تعظیم کے حوالے سے محرم میں نکلنے والے شیعہ جلوس بھی قابل ذکر ہیں اور بہڑائچ کے ہمسایہ اضلاع فیض آباد اور لکھنو میں اٹھارہویں صدی میں مقبول ہونے لگے تھے۔ اس ولی کے عرس نے شیعان اودھ کی محرم کی رسوم کو بھی متاثر کیا۔ جھنڈے اور نیزوں کے ساتھ جلوس ہندوستان کی مقامی روایت بھی ہے اور اندر دیوتا کی پوجا میں قبل از اسلام زمانے سے چلی آرہی ہے۔

معیاری اسلام کے نمائندوں کو خبر تھی کہ غازی میاں کے مسلک میں غیر اسلامی اثرات موجود ہیں۔ ایک ولی کے حوالے سے عروسی شہوانیت کو نامعقول خیال کرتے ہوئے بعض حکمرانوں نے اس عرس پر پابندی لگوادی۔ انیسویں صدی میں غازی میاں کے ساتھ ہندوؤں کی وابستگی انگریزوں کو حیران کئے دیتی تھی۔ اودھ میں انگریز ریذیڈنٹ ولیم سلیم یوں لکھتا ہے:

''عجیب بات ہے کہ ہندو اور مسلمان دونوں اس مزار پر چڑھاوے چڑھاتے ہیں اور اس جنگجو کی استعانت طلب کرتے ہیں۔ ریکارڈ پر موجود اسکی واحد خوبی یہ ہے کہ اس نے بہت سے ہندوؤں کو جہنم رسید کیا۔'' (سلیمین 1971:69ء)

وقت نے بھی اس ولی کی مقبولیت پر بہت کم اثر ڈالا۔ اٹھارہویں صدی کے عظیم پنجابی صوفی شاعر وارث شاہ نے انکا شمار پنج پیروں میں کیا۔ نقشبندیہ کا ردعمل، وہابیوں کی تحریک اصلاح اور مصلحین قوم کی تنقید میں سے کوئی بھی شے پیر کی عقیدت کو کم نہ کر سکی۔ جو لوگ بہڑائچ نہیں پہنچ پاتے وہ اسکے ساتھی مجاہدین کی (زیادہ تر فرضی) قبروں پر عرس منا لیتے ہیں جو اتر پردیش سے بنگال تک جگہ جگہ پھیلی ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر گوپالہ میں مخدوم عزیزالدین المعروف بہ لال پیر کی قبر موجود ہے۔ قنوج میں کوتوال میاں رجب اور تنبور میں برہان الدین کا مزار موجود ہے۔ اس ولی کے باپ سالار شاہو کا مزار ستریف میں ہے جسے ہندو بردھا بابا کہتے ہیں۔ عوام الناس کا عقیدہ ہے کہ اپنے سالار کی شہادت کے بعد غازی میاں کی فوج میں شامل لوگ ولی ہی نہیں بلکہ چڑیل بھوت بھی بن گئے۔ مثال کے طور پر میاں رجب سر کٹے گھڑ سوار کی شکل میں کسی بھی شخص کے سامنے نمودار ہو سکتے ہیں۔ فیض آباد کے نواح میں راہگیروں کو بھوت بن جانیوالے ان سپاہیوں کے پورے پورے دستے نظر آتے رہے۔ (کروک 1968:232ء)

سالار مسعود کے مزار کے بین المذاہبی تقدس کی بہت سے وجوہات موجود ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ولی کے مزار کی جگہ پہلے سوریا مندر ہوا کرتا تھا۔ اور پھر پہلے مندر اور بعد ازاں یہ مزار مقدس تالاب کے کنارے واقع تھے اسی لئے یہاں اولیا کو مقامی معبودوں کے ساتھ متشخص کیا جانا عین قرین قیاس ہے۔ غازی میاں کے معاملے میں یہ بات اور بھی قابل فہم ہے کہ انکی زندگی کے صرف ثانوی عناصر یعنی نوعمری اور شادی کے متعلق اسطورے پر زور دیا جاتا ہے جبکہ تبلیغ اسلام اور فوجی مہمات کو پس منظر میں بھیج دیا جاتا ہے۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ غازی میاں کیساتھ ارادت دراصل دو روایتوں کے باہمی انضمام اور متشخص ہونے کے باعث ہے۔

جنگجو مسلم صوفیا نے ازمنہ وسطیٰ کے بنگال پر گہرا اثر ڈالا۔ بنگالیوں میں اسلام کی تبلیغ کرنے والے جلال الدین تبریزی قوت کے استعمال سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ انکے مشن کو شاہ جلال (المتوفی بہ 1347ء) نے جاری رکھا۔ بالخصوص مشرقی بنگال میں انکی فتوحات قابل ذکر ہیں۔ سلہٹ بنگلہ دیش میں انکا مزار آج تک مرجع خلائق ہے۔ محمد غوثی شطاری نے شاہ جلال کے احوال اپنی کتاب ''گلزار ابرار'' میں بیان کئے۔

شاہ جلال ترکستان میں پیدا ہوئے اور وہیں سلسلہ خواجگان کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ وہ خود کو سید احمد یسوی کے خلیفہ سمجھتے تھے جو طریقہ یسویہ کے بانی تھے۔ شاہ جلال الدین کو بنگال کے دارالحرب میں اسلام پھیلانے کا کام دیا گیا۔ مسلم فقیہہ اہل ایمان کے ساتھ جنگ کرنے والے غیر مسلم ممالک کو دارالحرب قرار دیتے تھے۔ شاہ جلال بنگال کو دارالصلح میں بدلنا چاہتے تھے یعنی ایک مفتوحہ علاقے میں جس کے ساتھ خراج کی وصولی اور غیر مسلم باشندوں کے قانونی حقوق پر معاہدہ ہو چکا ہو۔

شاہ جلال برصغیر کے شہروں اور دیہاتوں میں گھومنے والے عام سے مبلغ ولی نہیں تھے۔ انکے پیر نے انہیں کافروں کے ساتھ جنگ کا حکم دیا تھا اور انکے ساتھ سات سو مسلح غازی بنگال بھجوائے۔ بنگال جاتے ہوئے یہ غازی کچھ دیر دہلی میں رکا۔ سلطان جلال الدین خلجی نے اس کا گرمجوشی سے استقبال کیا۔ سلطان نے بھی اپنی فوج سے چند دستے جلال الدین کے ہمراہ کر دیے۔ بنگال پہنچ کر اس کے دستوں نے ایسے دھاوے مارے کہ لوٹ مار کا مال عرصے تک ان کی کفالت کرتا رہا۔ نقشبندی سلسلہ اپنی اصل میں سلسلہ خواجگان کی ایک شاخ تھی، چشتیہ سلسلے کے برعکس نقشبندی سمجھتے تھے کہ مذہبی تبلیغ میں قوت کا استعمال عین جائز ہے اور اس عمل میں کفار کا قتال بھی ناجائز نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ بنگال جاتے راستے کے دونوں طرف مزاحمت کرنے والوں کی لاشیں بچھ گئیں۔

سلہٹ کی لڑائی کو جلال الدین کی مہمات کا نقطہ عروج قرار دیا جا سکتا ہے۔ شیخ کے ساتھ لگ بھگ تین سو جوان تھے۔ ان کا مقابلہ بنگال کے راجہ سے تھا۔ احوال الاولیا میں لکھا ہے کہ ایک لاکھ پیدل اور سینکڑوں سوار شامل تھے۔ عددی برتری کے باوجود راجہ کی فوج نیست و نابود کر دی گئی۔ واضح سی بات ہے کہ اس فتح کو ولی کے روحانی تصرف کے طور پر دیکھا گیا۔

سلہٹ کی لڑائی کے بعد بخاری نے مشرقی بنگال کے ایک حصے پر اپنی حکومت قائم کر لی۔ اس نے اپنے شرکاء کو بڑی بڑی جائیدادیں عنایت کیں۔ یہ لوگ اپنی زمینوں پر مستقلاً مقیم ہوئے اور متاہلانہ زندگیاں گزارنے لگے۔ تاہم شاہ جلال نے مجرد زندگی گزاری اور اسی لیے انہیں شاہ مجرد بھی کہا جاتا ہے۔ مغل فتوحات کے خوف سے جلال الدین شاہ بخاری کو اپنے زیر تسلط یہ علاقہ چھوڑنا پڑا۔ وہ بغداد کیلئے روانہ ہوئے اور وہاں سے ملتان اور اچ

گئے۔ شیخ رکن الدین ابوالفتح نے انہیں سہروردیہ سلسلے میں داخل کیا۔ انہوں نے دہلی کا سفر کیا اور روایت کے مطابق نظام الدین اولیا سے بھی ملے۔ دونوں کی سوانح عمریوں میں اس امر سے متصادم کوئی شے نہیں۔ چودھویں صدی کی پہلی نصف میں شاہ جلال پر امن طریقے سے واپس بنگال پہنچا۔ اسوقت تک سلہٹ کا علاقہ دوبارہ بغداد کے گورنر شمس الدین فیروز کے زیر نگیں آ چکا تھا۔ شیخ نے سلہٹ میں خانقاہ تعمیر کروائی اور تارک الدنیا زاہد کی زندگی گزارنے لگا۔ 1345ء میں مشرقی بنگال کا سفر کرنے والے ابن بطوطہ نے شیخ کے متعلق دلچسپ اور مصدقہ اطلاعات بہم پہنچائی ہیں۔

''میں چٹا گانگ سے کوہ کا مروب کیلئے روانہ ہوا۔ اور یہ سفر کوئی ایک مہینے کا تھا۔ سفر کا مقصد وہاں مقیم ایک ولی شیخ جلال الدین تبریزی سے ملاقات تھا۔ انکی قیام گاہ سے دودن کے فاصلے پر انکے چار مریدوں سے میری ملاقات ہوئی۔ انہوں نے مجھے بتایا کہ شیخ نے کہہ دیا تھا کہ مغرب کی طرف سے ایک مسافر اسطرف چل پڑا ہے۔ شیخ میرے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے لیکن یہ امر ان پر منکشف ہو گیا تھا۔ مریدین کے ساتھ میں انکے گوشہ عزلت میں پہنچا جو ایک غار کے بیرون میں واقع تھا۔ یہاں کی زمین مزروعہ نہیں لیکن وہاں کے ہندو اور مسلمان دونوں اسکی زیارت کو آتے ہیں۔ انہیں تحائف پیش کرتے ہیں اور درویشوں اور راہگیروں کا گزر انہیں پر ہوتا ہے۔ تاہم شیخ کا اپنا دارومدار ایک گائے پر ہے جس کے دودھ سے وہ ہر دس دن بعد روزہ افطار کرتے ہیں۔ اس مجاہدے کے نتیجے میں ان پہاڑیوں کے باسی مسلمان ہوئے اور یہی شیخ کا مقصد بھی ہے۔ میں انکے سامنے پہنچا تو جلال الدین بخاری نے کھڑے ہو کر میرا استقبال کیا۔ انہوں نے میرے آبائی وطن اور سفروں کے حالات سنے۔ پھر کہنے لگے، ''تم عربوں کے سیاح ہو۔'' وہاں موجود انکے مریدین نے کہا،''اور غیر عربوں کے بھی، یا شیخ!'' شیخ نے اس کی حوصلہ افزائی کے لیے دہرایا، ''ہاں! غیر عربوں کے بھی۔'' پھر وہ لوگ مجھے منڈل کے اندر لے گئے اور میری خاطر تواضع کرنے لگے۔

احوال الاولیا جیسے انداز میں ابن بطوطہ نے شیخ کے ساتھ وابستہ ایک کہانی بیان کرتے ہوئے جتلایا ہے کہ شاہ جلال پیش بیں شخص تھا۔ ابن بطوطہ کی درخواست پر شاہ جلال نے بوقت رخصت اسے بکری کے بالوں سے بنا خرقہ پیش کیا۔ اس ولی نے یہ

پیشنگوئی بھی کی کہ ایک ظالم اور کافر سلطان یہ خرقہ چھین کر برہان الدین سغر جی کو پیش کر دے گا۔ کیونکہ یہ لبادہ اسی کے لیے بنایا گیا ہے۔ ابن بطوطہ نے حلفاً کہا کہ وہ یہ خرقہ پہن کر کسی بادشاہ کے سامنے نہیں جائے گا خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان۔ طویل مدت کے بعد ابن بطوطہ چین میں سے گزر رہا تھا کہ خانسہ میں مقامی حکمران اس خرقے پر ریجھ گیا۔ ابن بطوطہ کو مجبوراً تحائف کے بدلے اپنا یہ خرقہ دینا پڑا۔ اسی سال ابن بطوطہ پیکنگ پہنچا جہاں مسلم صوفی اور مبلغ برہان الدین سغر جی تبلیغ میں مصروف تھا۔

ابن بطوطہ نے دیکھا کہ برہان الدین اسی خرقے میں ملبوس اپنی کوٹھڑی میں پڑا تھا جو خانسہ کے حکمران نے چھین لیا تھا۔ شاہ جلال کی پیشنگوئی درست ہوئی۔ برہان الدین نے ابن بطوطہ کو بتایا کہ میرے بھائی جلال الدین نے یہ خرقہ خاص طور پر بنایا تھا اور انہوں نے مجھے اطلاع بھجوائی تھی کہ فلاں فلاں کے ہاتھ یہ خرقہ تم تک پہنچ جائیگا۔'' (ابن بطوبہ 1929:270ء)

بنگال کے ولی کی پیش بینی نے ابن بطوطہ کو متاثر کیا۔ چین میں مصروف کار اس مبلغ نے ابن بطوطہ کو مزید بتایا:

''میرا بھائی جلال الدین اس سے کہیں زیادہ کرنے کا اہل ہے۔ اسکے پاس تخلیقات میں دخل انداز ہونے کی اہلیت بھی ہے مگر اب اس نے خود کو خدا کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے۔ وہ فجر کی نماز مکہ میں پڑھتا ہے اور ہر سال حج کرتا ہے۔ اسلئے کہ حج کے دنوں میں وہ غائب ہو جاتا ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ کہاں ہے۔'' (ابن بطوطہ 1929:270ء)

بدقسمتی سے ابن بطوطہ نے غلطی سے شاہ جلال کو اسکا زیادہ معروف پیشرو جلال الدین تبریزی سہروردی سمجھ لیا جن کا انتقال 1244ء میں ہو چکا تھا اور ظاہر ہے کہ سو سال بعد انکی ملاقات ابن بطوطہ سے کیسے ہو سکتی تھی۔ دوسرے یہ کہ انکا سلہٹ سے کوئی تعلق نہیں اور انکی خانقاہ لکھنوتی میں واقع تھی۔ یکے بعد دیگر آنے والے احوال الاولیا کے مصنفین نے بغیر کسی تحقیق کے اس بیان کو مانا اور آگے منتقل کیا۔ حالیہ زمانے میں این میری شمل نے بھی اسی غلطی کا ارتکاب کرتے ہوئے قرار دیا کہ جلال الدین تبریزی کی خانقاہ سلہٹ میں واقع ہے۔'' (شمل 1980:48ء)

بنگال میں سکونت اختیار کرنے کے بعد وہ اپنی وفات تک یہیں رہے۔ لوگوں کو انکی

معجزاتی قوتوں کا ایسا یقین تھا۔ کہ وہ کہتے تھے شیخ ہر روز مکہ میں نماز ادا کرتا ہے اور پھر پلک جھپکتے میں سلہٹ پہنچ جاتا ہے۔ اسطرح کے معجزوں سے احوال الاولیا کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ حتیٰ کہ امیر خورد بھی جو کرامتوں کے بیان میں محتاط ہے، قرار دیتا ہے، کہ ''ہر صبح اڑنے والا ایک اونٹ نظام الدین اولیا کو کعبہ لے جاتا اور سحری سے پہلے واپس لے آتا۔'' (امیر خورد 5:1978ء)

شاہ کی ارادت میں انکے فوجی کارناموں کی عکاسی نہیں ہوتی۔ بہڑائچ کے برعکس انکے مزار پر جھنڈے اور نیزے نہیں لگائے جاتے۔ مشرقی بنگال کے دیگر بہت سے صوفیوں کی طرح شاہ جلال رفتہ رفتہ پانیوں کے گارڈین اور ان کے ساتھ وابستہ پیشوں کا سرپرست بن گیا۔ ان ولیوں کی ارادت اور حاضری کی رسومات میں آبی ذخائر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان تالابوں پر اہل ایمان وضو کرتے ہیں۔ ان تالابوں میں بڑی بڑی مچھلیاں ہیں جنہیں خوراک مہیا کرنا زیارت کی رسوم میں شامل ہے۔ پھینکی ہوئی خوراک پر مچھلیوں کا آنا مراد کے برآنے کی خوشخبری ہے۔ اس اعتبار سے شاہ جلال کی زیارتی رسوم کراچی میں منگھو پیر اور چٹا گانگ میں بایزید بسطامی کی زیارتی رسوم سے مشابہہ ہیں۔ یہ سب بھی ہندوؤں کے اثرات ہیں۔

مشرقی بنگال کے ولی اور پانی کے باہمی تعلق کی ایک مثال پیر بدر ہے۔ اسکی سرگرمیوں کا مرکز بھی چٹا گانگ ہے۔ سالار مسعود اور شاہ جلال کی طرح شیخ بدر الدین یا پیر بدر عالم بھی تاریخی شخصیت ہے۔ ان کے حوالے فقط احوال الاولیا تک محدود نہیں بلکہ بدایونی کی معروف کتاب منتخبات التواریخ میں بھی موجود ہیں۔ اس مورخ نے ولی کے دادا شہاب الدین کا ذکر بھی کیا ہے جس کو حق گو کا لقب ملا ہوا تھا۔ انہوں نے سرعام بادشاہ کو ظالم قرار دیا تو محمد بن تغلق نے انہیں موت کی سزا دی تھی۔ پیر بدر کا بچپن میرٹھ میں گزرا اور تعلیم ملتان میں ہوئی جہاں بہاؤالدین ذکریا نے انہیں سہروردیہ سلسلے میں مرید کیا۔ بعدازاں شرف الدین مانری کی دعوت پر وہ بہار چلے گئے اور فردوسیہ سلسلے میں بیعت کر لی جسے یہاں غلبہ حاصل تھا۔ انہوں نے ایک بہاری ہندو خاندان میں شادی کی اور پھر مشرقی بنگال میں واقع سونار گاؤں اور چٹا گانگ میں مقیم ہوئے۔

چودہویں صدی کے دوسرے نصف میں سونار گاؤں پر سلطان فخر الدین مبارک شاہ

کی حکومت تھی۔ اسی کے عہد حکومت میں بطوطہ نے بنگال کا سفر کیا تھا۔ چٹا گانگ کو قبضانے کے لیے اس سلطان نے کئی بار فوج کشی کی تھی۔ ان میں سے ایک مہم میں پیر بدر بھی شامل تھے۔ تب چٹا گانگ گرم مرطوب جنگلوں، دلدلوں اور پایاب کھاڑیوں سے گھری چھوٹی سی آبادی تھی۔ سیلابوں اور طوفانوں کا سلسلہ مستقلاً جاری رہتا۔ تعجب نہیں کہ مقامی مسلمان اس جگہ کو بدروحوں کا مسکن سمجھتے۔ پیر بدر نے یہاں بسنے کا فیصلہ کیا تو ان کے مریدین میں سراسیمگی پھیل گئی۔ تاہم پیر بدر کے زہدوتقویٰ اور تبلیغ نے آسام اور تری پورہ کی آبادیوں اور برما کی سرحد سے متصل علاقوں میں بسنے والے مگھ قبائل (5) پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ یہیں ان لوگوں کے مابین پیر بدر کے متعلق دو داستانیں وجود میں آئیں جن کے مطابق وہ پانی پر تیرتی چٹان پر سوار چٹا گانگ پہنچے اور ایک بڑی مچھلی انہیں اپنی پشت پر سوار کروائے اراکان لے گئی۔ احوال الاولیا کے مصنفین کو پیر بدر کی چٹا گانگ آمد کی تعبیر کے لیے یہی اسطورے سوجھے تھے۔

وقت کے ساتھ ساتھ ان داستانوں کی رنگا رنگی بڑھی اور ان کا دوری ارتقاء کچھ اس طرح سے ہوا کہ پیر بدر کو پانیوں کے گارڈین اور ملاحوں کے سرپرست ولی کی حیثیت ملی۔ سفر پر جانے سے پہلے ملاح پیر بدر کی مدح میں گیت گاتے اور ان کی رضاجوئی کرتے۔

[ہم بچے اور پیر بدر ہمارا محافظ ہے/ ہم پر گنگا چھائی ہے اور پنج پیر بدر بدر اور بدر]

گیت کی اس مثال سے کئی حقائق ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ پیر بدر کو غازی کا درجہ ملا۔ دوسرے انہیں پنج پیروں میں شامل کیا گیا۔ گنگا کے ساتھ پیر بدر کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہندوؤں میں بھی مقبول تھے۔ پیر بدر کی رضاجوئی کے لیے پانی میں سکے وغیرہ پھینکنے کا رواج بھی عام تھا۔ سفر پر روانہ ہونے سے پہلے ملاح اور سوداگر پیر بدر کو ایک خاص رقم چڑھانے کا تحریری وعدہ دیتے تاکہ ہوا سازگار رہے اور برمی اور پرتگیزی قزاقوں سے بچت رہے۔ جہاز بخیریت چٹا گانگ پہنچ جاتا تو خاص اس کام کے لیے متعین اہلکار جہاز پر چڑھ آتے اور نذرانے کی موعود رقم وصول کرتے۔ بظاہر یہی لگتا ہے کہ یہ رسم پیر بدر سے بھی پرانی ہے۔ اس رسم کا ذکر ابن بطوطہ نے بھی کیا ہے اور اسے بحری مسافروں کے سرپرست ولی ابواسحاق کے ساتھ منسوب کیا ہے۔ بحیرہ چین جانے والے ہندوستانی ملاح بخیریت واپسی پر ایک خاص رقم اس کے نام پر دینے کا وعدہ کرتے۔

لوگ طوفانوں کے دوران بھی پیر بدر سے رجوع کرتے جو مشرقی بنگال کے ساحلی علاقوں میں بکثرت آتے ہیں۔ لوگ اجتماع کی شکل میں پیر کی قبر پر حاضری دیتے تو طوفان کا زور معجزاتی طور پر ٹوٹ جاتا۔ عامتہ الناس کی لفظیات میں اس کرامت کے باعث پیر کا نام بھی بگڑ گیا۔ ان کا معروف نام بدراؤ (بدر+راؤ) لفظ میں آخری آواز کے مقامی معنی غلط طور پر شامل کرنے سے وجود میں آیا۔ لفظ راؤ سردار کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ عامتہ الناس نے دونوں الفاظ کو ملا کر لفظ کو پانیوں کے دھارے کے معنی دیے۔ حالانکہ اس ولی کے ازلی نام کا مطلب 'پورا چاند' ہے۔ (اسد علی 145:1979)

پانیوں کے ساتھ پیر بدر کے تعلق کا ایک مظہر ان کی زیارت میں شامل ایک رسم بھی ہے۔ عرس کے دنوں میں لوگ تالابوں اور ندی نالوں میں گھاس کے بھجو پر روشن دیے بہاتے ہیں۔ معروف بات ہے کہ پانی پر دیے تیرانا دیوالی کا حصہ ہے۔ معروف خوجہ خضر کی تعظیمی رسوم میں بھی پانیوں پر اسی طرح دیے بہائے جاتے ہیں۔ بنگال کے ہندو خواجہ خضر کو مچھلی سوار بتاتے اور اسے وشنو کے مچھلی اوتار یعنی مستیہ کے ساتھ متشخص کرتے تھے۔

سبز پوش خواجہ خضر مسلمانوں کی بہت سی داستانوں اور کہانیوں کا ہیرو ہے۔ جنوبی ایشیا کے کئی اولیاء کے تاریخی خدوخال سے جھانکتے خضر کو شناخت کیا جا سکتا ہے۔ سکندر کے ہمراہ سفر کرتے ہوئے خواجہ خضر نے آب حیواں کے چشمے سے پانی پیا اور امر ہو گیا۔ اسی لیے ان کی مقبول ترین عرفیت زندہ پیر ہے۔ قرآن کے شارحین کا خیال ہے کہ سورۃ کی آیات 61 تا 81 میں مذکورہ موسیٰ کا رہنما اور مرشد دراصل خواجہ خضر ہے جس نے اس جلیل القدر پیغمبر کو معرفت کے راز سے آگاہ کر دیا تھا۔ داستانوں کا خواجہ خضر اچانک نمودار ہو کر راہ بھول جانے والے مسافروں کی رہنمائی کرتا ہے اور اسی لیے صوفیا کو کشف اور خواب میں اکثر ملتا ہے۔

الیاس (Elias) کے طور پر متشخص ہونے والے اس خدائی خدمتگار نے موسیٰ کی رہبری کی۔ اس کے پاس دانائی اور الاسم الاعظم ہے اور اسی کی بدولت وہ مافوق الفطرت پر قادر ہے۔ صوفی کے جسے ولایت کا باطنی نور کہا جاتا ہے مجسم ہو کر خضر بن جاتا ہے۔

تصوف کے نظریہ دانوں کے ہاں خضر مسلم عرفان کی سحری روح اور سلسلہ برکات کی ناگزیر کڑی ہے۔ عامتہ الناس کے اسلام میں اسے دریاؤں، چشموں اور کنوؤں کی روح

بلکہ معبود کے خصائص دیے گئے۔ ملاح اور کشتی ران دوسرے کنارے تک پہنچنے کے لیے اس کے نام کی دہائی دیتے ہیں (آئے خواجہ خضر بیڑا پار)۔ خضر کو پیغمبر الیاس (بائبل کے ایلیجاہ) کے ساتھ متشخص کیا گیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کے شمالی ہندوستان میں بھادوں کے پہلے نصف میں خضر کے اعزاز میں لگنے والے میلوں میں دیے کاغذی کشتیوں میں دریاؤں پر بہائے جاتے۔ ان کشتیوں کو الیاس کی کشتیاں، کہا جاتا تھا۔

شاہ جلال پیر بدر اور پنج پیر اپنی کرامتوں کے حوالے سے خضر کے نائبین کا کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ دریاؤں کے منابع کے محافظ ہیں، پانیوں میں سفر کرتے ہیں، نہایت نازک لمحات میں مسافروں اور بالخصوص ملاحوں کی دستگیری کو آتے ہیں اور ڈوبتوں کو بچاتے ہیں۔ ان کے حوالے سے ادا ہونے والی تمام رسوم کسی نہ کسی طور پانی میں ادا ہوتی ہیں۔ عقیدت مند مقدس تالابوں میں غسل کرتے ہیں مقدس مچھلیوں اور کچھوؤں کو چوگا ڈالتے ہیں اور پانیوں پر چراغ بہاتے ہیں۔ ان مسالکوں کی سببیات (Etiology) دریاؤں کی سرزمین مشرقی بنگال سے ہے جہاں بری رستوں سے زیادہ اہم بحری رستے ہیں اور زندگی کے تمام پہلو کسی نہ کسی طور دریاؤں، جھیلوں اور ندی نالوں سے وابستہ ہیں۔

ایک بار پھر پیر بدر سے رجوع کرتے ہیں۔ پیر بدر نے زندگی کے آخری سالوں میں چٹا گانگ چھوڑا اور بہار میں واقع اپنی جائے پیدائش پر چلا گیا۔ اس کے مزار کو اہل علاقہ چھوٹی درگاہ کے نام سے جانتے ہیں۔ لیکن چٹا گانگ، تری پورہ اور اراکان میں دریاؤں کے کنارے پیر بدر کی نقلی درگاہیں بھی پائی جاتی ہیں۔ تاہم ان کے ارادت مند چٹا گانگ میں واقع درگاہ کو ہی اصل سمجھتے ہیں۔ اس جگہ کبھی پیر کا زاویہ ہوا کرتا تھا۔ اراکان کے بدھوں اور ہندوؤں نے اردگرد کے دیہات کی پیداوار کا ایک حصہ درگاہ پر چڑھانا معمول بنا لیا۔ یوں ایک طرح کا وقف وجود میں آیا اور مزار زیارت گاہ بن گیا۔ برما کی سرحد کے ساتھ لگتے علاقوں میں پیر بدر کی مقبولیت دیکھ کر ابتدائی دور کے انگریز سیاحوں کو مغالطہ ہوا کہ شاہ بدر کوئی برمی پیر ہے۔

اگرچہ جنوبی ایشیا کے اولیا نے وقتاً فوقتاً سیاست میں سرگرم حصہ لیا لیکن ازمنہ وسطیٰ میں یہاں بزورِ تلوار اسلام پھیلانے کا رجحان دیگر مسلم علاقوں کے مقابلے میں بہت کم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ 1317 میں محمد بن تغلق نے پنجاب اور دہلی کے نواح کو روندنے والے

منگولوں کے خلاف جہاد کے لیے صوفیاء کو للکارا تو زیادہ تر نے مقتدرہ کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا۔ اس لیے کہ ان کی سلطان دشمنی منگولوں کے خوف سے زیادہ طاقتور تھی۔ تیرہویں اور چودھویں صدی کے ترکی میں جگہ جگہ گھومتے بابے غازیوں کا جنگی جذبہ ابھارتے۔ ہندوستان میں ان درویشوں کی مثیل نظرنہیں آتی۔

ہندوستان میں دستکاروں اور اشرافیہ نے خفیہ عسکری تنظیمیں بنا رکھی تھیں۔ ہندوستانی صوفیانہ مسالک اور ان تنظیموں کا باہمی تعلق بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جسے ترک اور مشرق قریب کے صوفیوں پر کام کرنے والے زیادہ تر عالموں نے یوں بیان کیا ہے گویا یہ مسلمہ امر ہے۔ مذکورہ عسکری تنظیموں کوفتوویٰ کہا جاتا تھا۔لیکن ہندوستانی صوفیاء کے نزدیک فتوویٰ عسکری اہلیت اور شجاعت پر مبنی اور مشتمل ہونے کی بجائے ایک اخلاقیاتی آئیڈیل تھا جس کے تحت دوسوں کی روحانی فلاح کو اپنی روحانی پر ترجیح دینا لازم تھا۔ علاوہ ازیں اولیاء جہاد کی تعبیر بھی اپنی روحانی اصطلاحات میں کرتے ہوئے اسے روح کی تطہیر یعنی مجاہدہ قرار دیتے۔ مزید برآں ہندوستانی صوفیاء کو اسلام کے دفاع کے لیے بیرونی دشمنوں کے خلاف صف آراءنہیں ہونا پڑا۔ مشرق قریب میں ان کے معاصر اور مسلکی بھائیوں کو اسلام کے خارجی دشمن یعنی مسیحیت کے خلاف صف آراء ہونا پڑا تھا۔ عبدالیونانی المعروف بہ اسد الشام نے صلاح الدین کی مہموں میں حصہ لیا۔ احمد البدوی نے مسلم مغرب کے دفاع کی جنگ لڑی۔ کہیں بہت بعد میں یعنی اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں صوفیاء اور اولیاء نوآباد کاروں کے خلاف ہونے والی مزاحمت کی اگلی صفوں میں نظر آتے ہیں۔ ان میں سے احمد شہید (1786 تا 1831)اور اسمٰعیل شہید (1781 تا 1831) کو ولائت کا درجہ ملا۔ تحریک المجاہدین انہی لوگوں نے منظّم کی تھی۔

تاہم جنوبی ایشیا کے کچھ ولی اپنے مریدین کو اخی کہہ کر مخاطب کرتے جو ترک مجاہدین کیلئے مستعمل نام کا متماثل لفظ ہے۔ ان اولیا کے مسالک میں بیعت ہونے کی رسوم فتویٰ سے کی لی گئی تھیں۔ ابن بطوطہ کا خیال ہے کہ اخی اور اور فتوئٰ ایک سے تصورات ہیں۔

''ترک محاورے میں اخی وہ شخص ہے جو اپنے ہم پیشہ نوجوانوں سمیت غیر شادی شدہ لوگوں کو اکٹھا کرتا ہے۔ ان میں نوجوانی میں تجرد اختیار کرنے والے لوگ بھی شامل

ہوتے ہیں۔ انہی لوگوں کو الفتواویٰ بھی کہا جاتا ہے۔ میں نے اپنی پوری زندگی میں اور کسی بھی جگہ ان لوگوں سے زیادہ شجاع جنگجو نہیں دیکھے۔'' (The Trvels of Ibnebatoota 1962:419)

ترکی کے اخی کی طرح کی کوئی مماثلت ازمنہ وسطیٰ کے ہندی معاشرے میں نہیں ملتی لیکن جلال الدین سرخ پوش بخاری کے پوتے مخدوم جہانیاں جہاں گشت نے اپنے قائم کردہ مسلک جلالیہ کو اسی طریق پر منظم کیا۔ جہاں گشت اسلام کے مبادیات کے ساتھ وابستگی اور مذہبی عسکریت کے حوالے سے مشہور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جلالیہ میں بیعت ہونے والوں کو کمر کے گرد پٹکا باندھنا پڑتا۔ یہ لوگ پگڑی بھی مخصوص طریقے سے باندھتے۔ بیعت کے وقت یعنی فتوویٰ میں شامل کرتے ہوئے انہیں پینے کیلئے نمکین پانی دیا جاتا۔ مادر سلسلے یعنی سہروردیہ میں بھی یہ رواج موجود تھا۔ جہاں گشت نے اپنے مریدین کو اخی کا نام دیا۔ اس نے روحانی بھائی چارے کا یہ تصور خراسان اور اناطولیہ میں چلنے والی اخی اور فتوویٰ تحریکوں سے اخذ کیا۔ عراق اور ایران کے عیاروں کی طرح، جو فتوویٰ تنظیموں کے رکن تھے، اخیوں کو بھی اسلام کے مجاہد ہونے اور اسے اپنی اصل شکل میں لے جانے کا دعویٰ تھا۔'' (1986:281ء رضوی)

جلالیہ اور مداری درویش لاٹھیوں اور کٹاروں سے مسلح ہوتے اور کسی بھی طرح کی گڑبڑ اور شورش میں انکی شمولیت ناگزیر تھی۔ یہ کسی شہر میں بسنے والے باغیوں کا توانا ترین حصہ ہوتے تھے۔ انہوں نے 1857ء کے غدر برپا کرنے کی پکار پر فوراً توجہ دی۔ 1659ء میں شیخ سرمد اور داراشکوہ کو پھانسی دی گئی تو دہلی میں شورش برپا ہونے کا اندیشہ تھا۔ ان فرقوں سے تعلق رکھنے والے درویش دارالحکومت میں جمع ہو گئے۔ انہوں نے گھروں کو آگ لگائی اور ہندو تاجروں کی دکانیں لوٹنے لگے۔ زمانہ امن میں جلالی اور مداری دونوں کا گزارہ صدقہ وخیرات پر تھا۔ اسکے علاوہ روٹی کمانے کیلئے یہ لوگ استدراجی شعبدوں سے کام لیتے۔ مثال کے طور پر جلالیوں نے، جو شیعہ تھے، زندہ سانپ اور بچھوؤں کے نگلنے میں مہارت حاصل کی۔ یہ لوگ ان سانپوں اور بچھوؤں کو علی کی مچھلیاں اور کیکڑے کہتے تھے۔

مداریہ مسلک کا بانی زندہ شاہ مدار، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، مجاہد اسلام نہیں تھا۔ اس

نے تمام عمر انہی لوگوں کے خلاف جہاد کیا جو مرنے کے بعد اسکے ارادت مند بنے یعنی اودھ کے ہندو۔ بظاہر تو یہی لگتا ہے کہ بدیع الدین شاہ مدار کوئی تاریخی شخصیت ہے لیکن اسکے ساتھ اتنی زیادہ داستانیں وابستہ کی گئی ہیں کہ حقائق مسخ ہو گئے ہیں۔ انکے متعلق معلومات کا بنیادی ماخذ شیخ عبدالرحمٰن چشتی کی کتاب 'مراۃ مداری' ہے جو 1654ء میں مکمل ہوئی۔ اس کتاب کے مطابق یہ ولی 1315ء میں الیپو میں پیدا ہوا۔ احوال الاولیا کے دیگر ماخذوں میں شاہ مدار کی تاریخ پیدائش 1050ء دکھائی گئی ہے۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ شاہ مدار تقریباً چار سو سال زندہ رہا۔ اسی طرح مداری اپنے مسلک کے بانی کے ساتھ ایک ناقابل یقین معجزہ یہ بھی وابستہ کرتے ہیں کہ وہ بارہ برس بغیر کچھ کھائے پیے جیتا رہا۔ اس نے کبھی کپڑے تبدیل نہ کئے اور نہ ہی کبھی نہایا۔ وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ تمام عمر وضو کی حالت میں تھا۔

شاہ مدار پیدائش کے اعتبار سے یہودی تھا۔ مداریہ روایات کے مطابق اس نے نجف میں اسلام قبول کیا اور شیعوں کے بارہویں اور غائب امام محمد بن الحسن کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو مراۃ مداری کا نقطہ نظر قابل ذکر حد تک معقول ہے جس کے مطابق اس ولی نے مکہ میں اسلام قبول کیا تھا۔ تبدیلی مذہب کی اصل وجہ معروف صوفی اشرف جہانگیر سمنانی (المتوفی بہ 1415ء) کے ثمرات تھے۔ اسی سمنانی نے اپنے مرید شاہ مدار کو ہندوستان بھیجا۔ شاہ مدار نے اجمیر شریف کا سفر بھی کیا اور بعد میں کچھ عرصہ جونپور اور کالپی میں رہا۔ شاہ مدار کی طبع ایسی تھی کہ کالپی کے حکمران قادر شاہ اور جونپور کے سلطان ابراہیم شرقی دونوں کے ساتھ مسلسل کشاکش برپا رہی۔ ایک دن عالم غضب میں مدار نے قادر شاہ کو بد دعا دی اور اس حکمران کا سارا جسم چھالوں سے بھر گیا۔

شاہ مدار مقتدرہ کے ساتھ تعلقات نہ بنا پایا تو کانپور کے قریب واقع قصبے مکانپور میں مقیم ہوا۔ یہاں ہونے والے ایک واقعے نے اس پورے ضلع کے لوگوں کو خوفزدہ کر دیا۔ جونہی کوئی کافر یعنی ہندو انکا چہرہ دیکھتا خوفزدہ ہو جاتا۔ بتایا جاتا ہے کہ اسی وجہ سے شاہ مدار کا چہرہ ہمیشہ نقاب سے ڈھکا ہوتا۔ انکے پیروکاروں نے قرار دیا کے شاہ مدار کے خدوخال اپنے جدامجد رسول اللہ سے ملتے ہیں۔ اس ولی کے دشمن بھی بکثرت تھے۔ بہت سے علما اور معتدل مزاج صوفی شاہ مدار کا تقابل آٹھویں صدی کے جھوٹے پیغمبر المقنع خراسانی سے

کرتے۔ اسکا چہرہ بھی نقاب سے ڈھکا رہتا تھا لیکن اسکی وجہ بشرے سے نور الٰہی کی ترشح ہر گز نہ تھی۔(7)

کافروں کو دین حق پر لانے کیلئے شاہ مدار نے روحانی جہاد کا راستہ اختیار نہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ سانپوں اور بچھوؤں پر اسکی حکمرانی تھی جنہیں وہ اردگرد کے دیہات پر نازل کرتا رہتا تھا۔ وہ ان پر قدرتی آفات بھی لاتا۔ انکی کھڑی فصلیں تباہ اور بچے ہلاک کر دیتا۔ اسلام کی تبلیغ کے اس نادر طریقے سے مکانپور کا پورا ضلع سالوں میں مسلمان ہو گیا۔

جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام تر دشمنانہ کارروائیوں کے باوجود انہوں نے شاہ مدار کو رام کے بھائی لکشمن کا اوتار قرار دیا تو کہنا پڑتا ہے کہ یہ لوگ کیسے نیک طبع لوگ تھے۔ موت کے بعد انکے متعلق ہندوؤں کا یہ عقیدہ اور بھی مضبوط ہو گیا۔ مسلمان اس تیز طبع ولی کا کچھ زیادہ احترام نہ کرتے۔ وہ اسے بٹیاروں، کہاروں اور بھانڈوں جیسی نچلی ذاتوں کا سرپرست ولی قرار دیتے رہے۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ شاہ مدار ان تمام لوگوں کا سرپرست ولی تھا جن کا روزگار سفر اور سڑک سے جڑا ہوا تھا۔ یوں دیکھا جائے تو زندہ شاہ مدار آبی راستوں کے محافظ خضر کے ساتھ متشخص ہوتا ہے۔ لگتا ہے کہ سلطان ابراہیم شرقی کے اندر معاف کرنے کا جذبہ خاصا طاقتور تھا۔ شاہ مدار کے ساتھ عمر بھر کی لڑائی کے باوجود اس نے 1434ء میں اسکا مقبرہ بنوایا جو بہت جلد زائرین کا مرکز بن گیا۔ مکانپور میں واقع درگاہ کو بھی معجزہ نما خیال کیا جاتا رہا۔ یہاں مقیم مداری درویش نیم عریاں رہتے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ ہتھیار لگاتے، جسم پر راکھ ملتے، گردن کے گرد زنجیریں ڈالتے، سروں پر کالی پگڑیاں ڈالتے اور سیاہ جھنڈے ہاتھ میں لئے گھومتے نظر آتے۔ انہیں نماز روزے کی کچھ پرواہ نہ تھی۔ بھنگ بکثرت استعمال کرتے اور ہر وقت نشے میں رہتے۔ یوں انہوں نے تنک مزاجی اور شورش میں اپنے بانی اور سرپرست کی روایت جاری رکھی۔ پہلے بھی بتایا جاچکا ہے کہ اس عالم سرور میں وہ دارالحکومت اور دیگر بڑے شہروں تک پہنچ جاتے اور زیادہ خطرناک معاملات میں ملوث ہوتے۔ مداری درویشوں کی دل پسند تفریح دھونی کے گرد بیٹھ کر شاہ مدار کے متعلق تخیلی کہانیاں سنانا تھا۔

کہانیوں میں سے کچھ کا تعلق براہ راست مذہبی شخصیتوں کی اہانت سے جا ملتا ہے۔ انہیں میں سے ایک داستان یہ بھی ہے کہ رسول اللہ معراج کے دوران جنت کے دروازوں

تک پہنچے تو انہیں سوئی کے ناکوں سے بھی تنگ پایا۔ اندر داخل ہونے میں ناکام رہے اور جبریل سے داخل ہونے کا طریقہ پوچھنے لگے۔ جبریل نے انہیں کہا کہ دم مدار کا نعرہ لگائیں۔ یہ لوگ خیال کرتے رہے کہ ''مشکوک مسلک کے بانی کو خراج تحسین پیش کرنے کے بعد ہی پیغمبر جنت میں داخل ہو سکے۔'' (میر حسن علی 1975:375ء)

اصطلاح دم سانس، حیات اور روح تینوں کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ اور اسے مداریہ مسلک میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ صوفیوں کے ہاں موجود نفسی تکنیکی مشقوں میں بھی حبس دم شروع سے ہی خاصا اہم گردانا جاتا ہے۔ اسکے بغیر ذکر ممکن نہیں۔ الہجویری نے بایزید بسطامی کا یہ قول نقل کیا ہے:

''عارف کیلئے ایمان دم سادھے رکھنے کا عمل ہے۔'' (الہجویری 1992:210ء)

ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ صوفی مسالک کے بانیوں نے حبس دم کی تکنیک داستانوی خضر سے حاصل کی۔ جہاں تک مداریوں کا تعلق ہے تو ایک خاص اصول انہوں نے بھی متشکل کیا جس کی رو سے خدا روح، محمد جسم اور چاروں خلفا ہاتھ پاؤں ہیں۔ جسم کو سانس دینے کی ضرورت پیش آئی تو یہ کردار شاہ مدار کو دیا گیا۔ جب کوئی درویش سانس روکتا ہے تو نہ صرف اپنے اندر شاہ مدار کو رکھتا ہے بلکہ اسکی اپنی زندگی کو بھی استقرار ملتا ہے۔

یہ اندازہ کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں کہ مداریوں کا یہ طرز فکر ہندوؤں کے ناتھوں سے مستعار لیا گیا ہے جو پرانوں کو جسم میں رکھنے کیلئے نفسی تکنیکی مشقیں کرتے تھے۔ ناتھوں کی طرح مداری بھی مجرد رہتے۔ یہ بھی سمجھتے تھے کہ مادہ منویہ کا زیاں قوت حیات کو کمزور کر دیتا ہے۔ کائنات اور انسانی جسم کی ہم شکلیت کا تصور بھی ناتھوں اور مداریوں دونوں کے ہاں موجود ہے مداریوں کی طرح ناتھ بھی ہندومت کی رسومات کو نہیں مانتے تھے۔ مندروں میں چڑھاوے نہیں چڑھاتے تھے اور نہ ہی مذہبی تقریبات منعقد کرتے تھے۔ مسلم صوفیا بہت پہلے سے ناتھوں کی تعلیمات سے آگاہ چلے آ رہے تھے۔ عالموں کا خیال ہے کہ ہندوستانی صوفیا کے ہاں بار بار ملنے والا لفظ جوگی اصل میں ناتھوں کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ مدار یہ فرقہ بہت بعد میں وجود میں آیا اور خالصتاً ہندوستانی زمین کا شجر ہے تو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ معاملہ نوعیت کی مماثلت کا نہیں بلکہ براہ راست اثر کا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ مداریہ فرقہ ہند میں اسلام کے کسی تغیر کے نتیجے

میں نہیں بنا بلکہ ہندومت کے براہ راست اثر کا نتیجہ ہے۔(8)

شاہ مدار کا عرس جمادی الاول میں منایا جاتا تھا اور مدار یہ درویش دم مدار کے نعرے لگاتے، آگ پر چلتے نظر آتے۔ زمین پر اتھلی سی خندق کھودی جاتی اور اسے جلتی آگ اور سلگتے کوئلوں سے بھر دیا جاتا۔ ڈھول کی تھاپ پر یہ درویش یکے بعد دیگرے اس آتشی قالین پر چلنے لگتے۔ سروں پر چمک دار لاٹھیاں لہراتے یہ درویش ایک خاص گت پر ناچتے لمبائی کے رخ دہکی خندق پر چلتے اور دم مدار کے نعرے لگاتے۔ اس رسم میں شرکت کرنے والے اتنے گہرے ٹرانس میں ہوتے کہ جلتے کوئلے اور گرم راکھ انہیں تکلیف نہ دیتے۔ مریدین کے تماشے اور کرتبوں کے باعث ہی شاہ مدار کو بازی گروں، شعبدہ بازوں اور بندروں، سانپوں اور ریچھوں کو نچا کر روزی کمانے والوں کا پیر قرار دیا گیا۔

مداریوں کی ہولناک بدنامی کے باوجود مکانپور میں واقع انکی درگاہ پر ہزاروں زائرین جمع ہو جاتے۔ اسکی بڑی وجہ معالجاتی جادو تھا۔ شاہ مدار سانپ اور بچھو کاٹے کا علاج کرتے اور مردانہ بانجھ پن بھی دور کرتے تھے۔ متقی اور سخت گیر بدایونی بھی معترف ہے کہ مکانپور کی اس درگاہ پر وہ بھی حرص و ہوس کے جال میں پھنس گیا تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس گناہ پر اسے اسی جہان میں تادیب کر دی گئی تھی۔ (شمل 1980:136ء)

چونکہ اس درگاہ کا تعلق مردوں کے حوالے سے ایک خاص کمزوری اور کمی سے بھی تھا چنانچہ دیگر زیارات کے برعکس یہاں آنے والے زائرین اکثر اپنے سفر کو چھپاتے۔ لگتا ہے کہ شاہ مدار کی عقیدت میں ہونے والی رسوم پر ہندوؤں کے شہوانی مسالک کا اثر غالب تھا اور اس حوالے سے یہ غازی میاں کے فرقے سے بازی لے جاتے تھے۔

اسی وجہ سے مقبرے کے اندر خواتین کا داخلہ ممنوع ہے۔ مردوں کی قوت افزائش میں اضافے کے متعلق بھی شاہ مدار کی کرامتوں کا ذکر بکثرت ملتا ہے۔ ایک انگریز خاتون مسز میر حسن علی نے انیسویں صدی کے مسلم ہندوستان پر اپنے مشاہدات مفصل قلم بند کئے ہیں۔ اس نے ایک سے زیادہ بار شاہ مدار کے مقبرے کا سفر کیا۔ خواتین کے داخلے کے ممانعت کے بارے میں لکھتی ہیں:

''میں نے شاہ مدار کے ایک مرید کے ساتھ اس ولی کی حیات کے ساتھ موسوم بعض کہانیوں پر مفصل بات چیت کی۔ اس نے مجھے بتایا کہ مزار کے اندر جانا عورتوں کیلئے

خطرناک ہے۔ انہیں فوراً شدید درد ہونے لگتا ہے اور محسوس ہوتا ہے گویا پورے جسم میں آگ لگی ہے۔ میں نے قدرے شک و شبہہ کا اظہار کیا تو اس نے مجھے باور کروانا چاہا کہ خود اس نے بھی ایک دو خواتین کو پیر کی توہین پر اس درد میں مبتلا دیکھا ہے۔ اگرچہ یہ خواتین صحت یاب ہو گئیں لیکن انہیں لمبی تکلیف کا سامنا کرنا پڑا۔'' (میر حسن 1975:374ء)

اسی جگہ مسز میر حسن علی نے ایک انگریز افسر کی کہانی بھی سنائی ہے۔ یہ افسر اپنے دوستوں کے ساتھ میلے پر چلا گیا جو ہر سال عرس کے موقعہ پر لگا کرتا ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کا یہ ملازم اپنے دستے کے ساتھ کانپور میں مقیم تھا۔ درگاہ میں متولیوں نے اسے اندر داخل ہونے سے روکنا چاہا لیکن وہ نہ مانا اور اندر داخل ہوتے ہی بے ہوش ہو گیا۔ متولیوں اور دوستوں کی کوششوں کے باوجود اسے گھنٹوں ہوش نہ آیا۔ بولنے کے قابل ہوا تو کہنے لگا کہ میں چند گھڑی کا مہمان ہوں۔ واقعی وہ چند سال کے بعد مر گیا۔'' (میر حسن علی 1975:375ء)

مسز میر حسن علی سے بھی ایک دہائی پہلے ایک انگریز سیاح و سکاؤنٹ جارج ویلنشیا نے بھی مکانپور کی درگاہ کا حال دلچسپ انداز میں بیان کیا ہے:۔

''ہاتھیوں پر سوار ہم لوگ درگاہ کی طرف روانہ ہوئے۔ بیرونی دالان کے صحن پر ہمارا استقبال کیا گیا۔ یہ ہمیں درگاہ کے تین صحنوں میں سے گزارتے اندر لے گئے۔ تینوں صحن دھاڑتے ناچتے اور مجذوبانہ انداز میں دعائیں مانگتے فقیروں سے بھرے ہوئے تھے۔ ڈرم بجتے تھے اور تیکھی آواز والی نفیریاں بھی۔ پیتل کے بہت بڑے بڑے تاشے بھی بجائے جا رہے تھے۔ دیواروں پر بھی ہجوم تھا اور ہمیں اپنا راستہ بنانے میں مشکل ہو رہی تھی۔ ہمیں اندر لے جانے والے فقیروں کو بھاری بخشش کی توقع تھی۔ فقیر ہجوم کو دھکیلتے تھے جو کسی بھاری سائے اور آسیب کے سبب سہا جاتا تھا۔ ہمیں اپنے جوتے بہرحال اتارنا پڑے۔ بجائے خود مقبرہ مربع شکل کی ایک عمارت کے مرکز میں ہے۔ اسکی چاروں کھڑکیوں میں جالی لگی ہے۔ ان میں سے ایک کھڑکی میں اندر کی طرف جھرو کا کھلتا ہے۔ تعویذ پر پڑا اطلائی کار کا پردہ اور اس پر سایہ فگن چھتر بھی سنہری تاروں سے کڑھا ہے۔ ہر کھڑکی میں سے اندر دیکھنے کے بعد ہم ایک مسجد میں گئے جس کے عین سامنے ایک فوراہ ہے۔ اسطرح

کے میلوں میں دربار کے متولی نذرانوں پر جھگڑ پڑتے ہیں۔ میلوں پر ہندوستان کے چھٹے ہوئے بدمعاش جمع ہو جاتے ہیں۔ ہمیں بھی توقع تھی کہ کسی بھی وقت لٹ سکتے ہیں۔ لیکن رات خیریت سے گزر گئی۔'' (ویلنشیا 1811:61ء)

مداریہ مسلک کی بدنامی اپنی جگہ لیکن مسلک کے بانی کی روحانی خدمات کو اسکے معاصرین نے بھی تسلیم کیا اور بعد میں آنے والوں نے بھی مانا۔ اشرف جہانگیر سمنانی کی کتاب ''ملفوظات لطائف اشراف'' میں لکھا ہے کہ مدار فقط ایک ولی نہیں بلکہ صوفی مصنف اور ماہر الالٰہیات بھی ہے۔ سمنانی کا کہنا ہے کہ وہ اکثر شاہ مدار کے ساتھ سیر عالم کو نکل جاتا۔ امکان غالب ہے کہ سمنانی کا اشارہ روحانی سفر کیطرف ہے جسے صوفیا حالت طائر کی اصطلاح میں بیان کرتے ہیں۔ طبقات الاولیا جیسی کتابوں کے مصنف نے بھی شاہ مدار کا ذکر بڑے ادب سے کیا ہے۔ ''مراۃ مدار'' سے قطع نظر بھی شیخ عبدالرحمٰن چشتی نے ''مراۃ الاسرار'' میں مدار کیلئے ایک پورا باب وقف کیا۔ شاہ مدار کی برکات کے اعتراف کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ شہنشاہ اورنگزیب عالمگیر جیسے بنیاد پرست شخص نے بھی اس مقبرے پر حاضری دی۔

ہم نے اس باب میں ایسے چار اولیا کا مطالعہ کیا ہے جو اپنی زندگی کے کسی دور میں مجاہد رہے اور اسلام پھیلانے کیلئے کافروں کے خلاف جہاد کرتے رہے۔ یہ بھی دیکھنے کو ملتا ہے کہ انکے تاریخی امیج اور سوانحی حالات پر موجود مواد کتنا ناکافی ہے۔ عملاً یہ بات سچ معلوم ہوتی ہے کہ دیگر اسلامی دنیا کی طرح ہندوستان میں بھی شہیدوں کا کلٹ زیادہ تر شیعہ برادری تک محدود رہا جبکہ اولیا کے کلٹ نے سنی زمین میں جڑ پکڑی اور اسے تصوف کی کھاد پڑی۔ کسی لڑائی میں ہلاک ہونے والے کے گرد ولائت کا ہالہ جنم لے سکتا ہے۔ اسی طرح عامتہ الناس میں مقبول ہیروئن کو بھی اس درجہ پر فائز کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اسکا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ انکی تعظیم بعدازاں ہوتی رہے گی۔

لگتا ہے کہ شہادت اور ولی کے کلٹ کے درمیان ایک معکوس رشتہ موجود ہے۔ کوئی ولی جتنا زیادہ عرصہ زندہ رہا اسکی تعظیم اتنی ہی زیادہ ہوئی۔ ایک طرف اسکے جودوسخا اور غریب پروری کے افسانے مشہور ہوئے اور دوسری طرف موت کے بعد بھی اسے پوری سرگرمی سے یاد کیا جاتا رہا۔ اس حوالے سے معین الدین سجزی، بابا فرید اور نظام الدین اولیا

کے نام زیادہ قابل ذکر ہیں۔

فوجی اعزازت کی باقیات صرف غازی میاں کے کلٹ میں ملتی ہیں لیکن یہاں بھی زیادہ زور شہادت پر نہیں دیا جاتا۔ علاوہ ازیں یہاں ماتم اور سوگ کے عنصر بھی موجود نہیں جس میں شیعہ تمدن خاصا خود مکتفی ہے۔ اس کلٹ میں معالجاتی جادو اور زرخیزی کے دو پہلو کلٹ پر چھا گئے ہیں۔ جلال شاہ اور پیر بدر کو اہل اسلام غازی مانتے ہیں اور انہیں مشہور خضر کے ساتھ متشخص کرتے ہیں۔ انکے ساتھ موجود مضبوط ارادت نے پانی کے ذخائر میں موجود ارواح اور معبودوں کا راستہ کھول دیا۔ ساہ مدار کے متعلق بزور تلوار اشاعت کی داستان موجود ہے جسے تاریخی شواہد میسر نہیں۔ اسکے برعکس مدار یہ فرقے کا مزاج توسیع پسندی کا اور عسکری ہے۔

دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جنگجو اولیا کی ارادت اس امر کی وضاحت ہے کہ ولی کی تاریخی اور سوانحی شخصیت اور اسکے کلٹ کی نوعیت باہم براہ راست منحصر نہیں ہے۔ جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے درگاہ کی تعظیم اور ارادت مندی پر برکات کا ہمہ گیر تصور اثرانداز ہوا۔ اور دیگر مقامات کی طرح شاہ مدار کی زیارت بھی علاج معالجے اور نسوانی ذرخیزی جیسے مقاصد کے ساتھ وابستہ ہے اور اپنی مقامیت کے حوالے سے داستانوں سے بھی۔

بے سلسلہ درویش

اس وقت تک ہونے والی بحث ایسے اولیا کے متعلق تھی جو کسی نہ کسی بڑے سلسلے میں شامل تھے اور مخصوص خانقاہوں کے ساتھ وابستہ۔ ان میں سے کچھ بابا فرید، نظام الدین اولیا اور شاہ مدار کی طرح پوری زندگی ایک جگہ بیٹھے رہے۔ انہیں مقیمان کہا جاتا ہے۔ داتا گنج بخش، خواجہ معین الدین چشتی اور شاہ جلال جیسے کچھ لوگ برسوں کے سفر کے بعد بالاخر ڈھلتی عمر میں مقیم ہوئے۔ دونوں طرف کے ان اولیا کی بعد از موت شہرت اور ان کے مقابر کیساتھ مخصوص ارادت کا گہرا تعلق ان مقامات کے ساتھ ہے جہاں انہوں نے گوشہ نشیں ہو کر عبادت کی یا لوگوں کو پند و نصائح کرتے رہے۔ یوں ان لوگوں کے ارد گرد ان کے مزاروں کے ساتھ وابستہ داستانیں اور کہانیاں وجود میں آئیں جنہیں ملا کر دیکھا جائے تو برصغیر کا ''مقدس'' جغرافیہ وجود میں آتا ہے۔ تاہم جنوبی ایشیا میں ایسے اولیا کی ایک بڑی تعداد بھی موجود تھی جن کا تعلق کسی تاریخ کے ساتھ نہیں تھا اور انہوں نے اپنی پوری زندگی سفر میں گزاری۔ ان لوگوں کیلئے استعمال ہونے والا عام ترین لفظ قلندر تھا جس کا لفظی مطلب کندۂ ناتراش ہے۔(1)

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو لفظ قلندر صوفیا کی کئی اقسام کیلئے استعمال ہوتا آیا ہے۔ چودھویں صدی تک اسے درویش کے مترادف کے طور پر برتا جاتا تھا۔ یہ ایسا تارک الدینا صوفی تھا جس کی ذاتی املاک یا مستقل رہائش گاہ موجود نہیں ہوتی تھی۔ پہلے پہل کی صوفیانہ شاعری میں بھی قلندر ایک جہاں گرد کے طور پر سامنے آتا ہے جس نے ہر دنیاوی شے تج کر خدا کی محبت میں جذب کو اختیار کرلیا۔ گیارہویں صدی کے فارسی صوفی شاعر ابوسعید میہانی، عبداللہ انصاری اور بابا طاہر عریاں خود کو ان معنوں میں قلندر کہتے تھے۔

خراسان میں تارک الدنیا صوفیوں کی ایک تحریک کے وابستگان کو بھی قلندر کہا جاتا

تھا۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس تحریک کو قلندریہ کہا جانے لگا اور تیرہویں صدی تک یہ تحریک ہندوستان کی سرحدوں تک پہنچ گئی۔ قلندریہ تعلیمات باقی مسلم مسالک سے یوں مختلف تھیں کہ اس پر ہندو اور بدھ اثرات بہت گہرے تھے۔ اس تحریک کے بنیادی اصول کچھ یوں تھے: (1) خانقاہوں میں صوفیانہ اور راہبانہ طور پر اکٹھے زندگی گزارنے کا عمل ترک کرنا۔ (2)اسلامی فرائض اور رسوم سے لاتعلقی اختیار کرنا۔ (3)نماز باجماعت اور اجتماعی عبادت میں شرکت سے گریز کرنا۔ (4) مسلمانوں کے لئے فرض کئے گئے روزے رکھنے سے انکار کرنا۔ (5) خیرات پر گزر بسر کرنا۔ (6)املاک وتعلیقات سے گریز کرنا اور (6)خانہ بدوشی کی زندگی گزارنا۔

قلندریہ مسلک سے تعلق رکھنے والے کچھ لوگ تجرد کا عہد کیا کرتے تھے۔ قلندریہ تحریک پہلے سے موجود ملامتیہ کی بنیادوں پر استوار ہوئی۔ الہجویری نے کشف المحجوب میں ملامتیہ کیلئے ایک الگ باب مختص کیا ہے۔ الہجویری گزرے زمانے کے ملامتیوں اور ان کی کمائی ملامتوں کی اقسام بیان کرنے کے بعد اپنے معاصرین کا احوال کچھ یوں لکھتا ہے:

''ان دنوں ملامت کمانے کیلئے غیرمعمولی یا ناپسندیدہ افعال میں ملوث ہونا ضروری تھا۔ ہمارے دور میں کسی کو ملامت کی خواہش ہے تو اسے فقط اپنے نوافل قدرے طویل کرنا ہوں گے یا مذہبی احکام کی پابندی کا اہتمام کرنا ہوگا۔ ہر کوئی فوراً اسے منافق اور ظاہر دار کہنے لگے گا۔'' (الہجویری 65:1992ء)

ملامتی مصر تھے کہ ملامت ترک فلاح ہے اور ترک سلامتی ہے۔ یہ لوگ اپنی تذہیک سے نفس کشی کرتے اور خدا میں جذب ہونے کیلئے ارادتاً اور شعوری سطح پر لوگوں کی نفرت اور ناپسندیدگی کا سامان کرتے۔ اس عمل میں وہ اس آیت سے رہنمائی حاصل کرتے، ''انہیں کسی کی ملامت کا خوف نہیں۔ یہ خدا کا فضل ہے جس پر چاہتا ہے اس پر نازل کرتا ہے۔ وہی دانا اور مہربان ہے (6:59)''

خدا کے حضور اپنی بے مائیگی سے باخبر یہ لوگ دوسروں کی توجہ سے بچنے کیلئے ہر سطحی اور بناوٹی شے سمیت ذکر اور تراویح کو ترک کردیتے حالانکہ یہ صوفیا کے عام معمولات میں شامل تھے۔ اسی طرح وہ مخصوص لباس اور طرز زندگی سے بھی گریزاں رہتے تاکہ لوگ تقوے کے اس اظہار سے ان کر گرد جمع نہ ہو جائیں۔ لیکن معتدل صوفی سمجھتے تھے کہ نفس

کشی تکبر سے بھی بدتر ہے۔ گناہ کا ارتکاب کرنے کے بعد ملامتیہ انداز حیات میں پناہ لینے والوں کے متعلق علی ہجویری لکھتے ہیں:

''میری رائے میں ملامت جوئی محض ظاہرداری ہے اور ظاہر داری محض منافقت۔ ظاہر دار شخص بالکسب ایسی حرکت کرتا ہے کہ مقبولیت حاصل ہو جبکہ ملامتی شعوری سطح پر ایسے عمل میں ملوث ہوتا ہے کہ لوگ اسے مسترد کردیں۔ دونوں کی سوچ کا محور انسان ہے اور دونوں اس سطح سے اوپر نہیں اٹھ سکتے۔ اس کے برعکس درویش تو نوع انسان کے متعلق تو سوچتا ہی نہیں۔''

(الہجویری 67:1992ء)

ابوحفص سہروردی نے اپنی کتاب عوارف المعارف میں ملامتی اور قلندر کے مابین فرق واضح کیا ہے۔ اس کی رائے میں ملامتیہ زیادہ مخلص ہے لیکن وہ کسی دوسرے کو اپنی حالت جذب کی خبر نہیں ہونے دیتا اور نہ ہی اپنی صوفیانہ واردات کی۔

ابوحفص سمجھتا ہے کہ قلندر اینٹی سوشل مظہر ہیں کیونکہ یہ شعوری سطح پر احکام شریعت کی مخالفت کرتے ہیں اور یوں مذہب اور معاشرے دونوں کی نفی کرتے ہیں۔

''قلندریہ ایک اصطلاح ہے جو قلب سرشار کے نشے میں یوں گرفتار ہوتے ہیں کہ ہر طرح کی رسوم و رواج سے بے نیاز ہوجاتے ہیں اور معاشرے اور باہمی تعلقات کے معمول کے آداب کو مسترد کردیتے ہیں۔ وہ قلب سرشار کی پنہائیوں میں یوں کھوتے ہیں کہ ظاہری نماز اور روزے، سوائے فرائض کے، باقی سب سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے۔ نہ ہی ان کا واسطہ لذات ارضی سے رہ جاتا ہے خواہ وہ قانون الٰہی میں مباح اور جائز ٹھہرائے گئے ہوں۔ قلندری اور ملامتی کا ایک فرق یہ بھی ہے کہ ملامتی اپنا طرز زندگی چھپانے میں کوشاں رہتا ہے جبکہ قلندری مسلمہ رسوم و رواج کو تباہ کرنے پر تل جاتا ہے۔''

(ٹرمنگھم 267:1971ء)

درحقیقت قلندر اپنے مخصوص متصوفانہ درجے کا اظہار اپنی ظاہری حالت اور اپنے رویے سے کرنے کا ہر ممکن طریقہ استعمال کرتا ہے۔ اس کا خرقہ لمبا نہیں ہوتا بلکہ فقط رانوں تک آتا ہے۔ سر پر سموری ٹوپی ہوتی ہے، گلے میں آہنی گلوبند، کانوں میں مندرے، انگلیوں میں بھاری کڑا نما انگوٹھیاں اور کلائیوں میں چوڑے چورے۔ اس سامان کو عام طور

پر آلات قلندری کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس سارے پہناوے میں آزاد سے زیادہ غلام شخص کی ظاہری نشانیاں موجود ہیں چنانچہ یہ پچھتاوے اور اپنی ذات کو خدا پر چھوڑ دینے کی علامتیں ہیں۔

قلندر سر اور داڑھی منڈواتے تھے اور بعض اوقات مونچھوں کو آزاد چھوڑ دیتے تھے۔ ابن بطوطہ نے قلندروں کے ظاہری حلیے کو بیان کرنے کیلئے اس مسلک کے بانی محمد بن یوسف السواجی (المتوفی بہ 1232ء) کی سوانح سے ایک واقعہ درج کیا ہے۔ (3)ایران کے علاقے السوا کی رہنے والی ایک عورت نے اسے اپنے گھر آنے کی ترغیب دی۔ اپنے مقصد میں ناکام رہی تو اس نے قلندر کو اپنے نعمت خانے میں بندھوا دیا۔ بعدازاں اس نے قلندر کا سر اور داڑھی دونوں منڈوا دیں۔ حتیٰ کہ آنکھوں کے ابرو بھی نہ چھوڑے۔ جب اس غارت گرنے دیکھا کہ اس کے مرکز خواہش کی شکل کیسی ہوگئی ہے تو وہ اپنی دلچسپی کھوبیٹھی اور قلندر کو آزاد کردیا گیا۔ گناہ کی دلدل میں گرنے سے بچ جانے والے قلندر کو اپنا یہ بہروپ پسند آیا اور اس نے باقی تمام عمر اسے برقرار رکھا۔ اس نے اپنے پیروکاروں کو تاکید کی کہ استرے کو حرز جان بنائے رکھیں۔

چشتی ملفوظات میں اکثر قلندروں کے چونکا دینے والے رویے کا بیان ملتا ہے۔ قلندر اور جوالک مقیمان سے گریزاں رہتے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ مقیم لوگ دنیادار ہیں اور ان کے ساتھ ولائت جیسا مقام وابستہ نہیں ہوسکتا۔ تاہم قلندر مستقلاً خانقاہوں میں جاتے اور رقم اور تحائف کی توقع رکھتے۔ ان کی وجہ سے بعض اوقات ناخوشگوار واقعے بھی ہوجاتے۔ بابا فرید کے جماعت خانے کی دیوار میں پڑنے والے شگاف اور بہاؤالدین زکریا کی خانقاہ میں ہونے والے فساد کا حال ہم پڑھ چکے ہیں۔ ان کا یہ رویہ ملامت جوئی کے ساتھ مطابقت کا حامل نہیں۔ نرم خو اور صابر نظام الدین اولیا کا خیال تھا کہ قلندروں کی آمد اللہ کی طرف سے آنے والی آزمائش ہوتی ہے۔ اور یہ ایک طرح کا کفارہ ہے۔ اس سے بھی کمتر سطح پر یہ خدا کی طرف سے طبیعت میں انکساری اور تحمل پیدا کرنے کا انتظام ہے تاکہ شیوخ عام تعریف وتوصیف کے ماحول میں متکبر نہ ہوجائیں۔''

ایک جوالک کمرے میں داخل ہوا۔ اس نے ایک نہایت شرمناک بات اور رائے زنی شروع کردی جو بزرگوں کی مجلس کیلئے مناسب نہیں تھی۔ مرشد رحمتہ اللہ علیہ خاموش

رہے۔ مختصر یہ کہ وہ جوالک کی توقعات پر پورے اترے۔ بعدازاں انہوں نے حاضرین سے مخاطب ہوکر کہا، ''ان حالات میں یہی ہونا تھا۔ جہاں بہت سے شخص آتے اور اپنے سر میرے پاؤں میں رکھتے ہیں اور نظر چڑھاتے ہیں وہاں اس کی طرح کے لوگوں کو بھی آنا چاہیے جو آتے اور بے روک سناتے چلے جاتے ہیں۔ یہی ایک طریقہ ہے کہ ولی عقیدت مندوں کے اعمال کا کفارہ دے سکے۔''

(امیر حسن 1892:136ء)

قلندر اپنے آپ کو فقط شرمناک الفاظ تک محدود نہ رکھتے۔ 1353ء میں تراب نامی ایک قلندر کو شکایت ہوئی کہ چشتیوں کی دہلی کی خانقاہ میں اس کا استقبال خاطر نہیں ہوا۔ اس نے شیخ معظم نصیرالدین چراغ دہلی پر حملہ کردیا اور خنجر سے تیس زخم لگائے۔(4) 1290ء میں حیدری فرقے (5) کے ایک قلندر نے سازشی سدی مولا کے معاملے میں مہلک کردار ادا کیا۔ جب اسے جلال الدین خلجی کے دربار میں لایا گیاتو دربار میں موجود ایک حیدری نے استرے سے اس کی گردن کاٹ دی جو ہر وقت قلندروں کے پاس ہوتا ہے۔ سدی نے سلطان جلال الدین خلجی پر قاتلانہ حملہ کیا تھا۔ خود سدی مولا کا تعلق موالی قلندروں کے فرقے سے تھا۔ کوئی اپنے ہی مسلک کے ایک رکن کے ہاتھوں زخم خوردہ درویش کو ہاتھی کے پاؤں تلے کچلوادیا گیا۔

جنوبی ایشیا کے تصوف پر کام کرنے والے ایک محقق سائمن ڈگبی نے قلندروں اور اسی طرح کے دیگر آوارہ گرد درویشوں کو سماجی اور مذہبی مسلمہ رویے کے منحرفین قرار دیا ہے۔ علما تو ایک طرف رہے معتدل مزاج متین صوفیا نے بھی قلندروں اور درویشوں کو زندیق قرار دیا ہے۔ اس حوالے سے محمد گیسودراز کی توثیق بڑی دلچسپ ہے:

''لوگ کہتے آئے ہیں کہ حقیقت الوہی راز ہے لیکن میں محمد حسینی کہتا ہوں کہ شریعت الوہی راز ہے۔ کیونکہ میں نے حقیقت کے متعلق موالیوں، حیدریوں، قلندروں، ملحدوں اور زندیقوں کو گفتگو کرتے پایا ہے۔ میں نے تو اس موضوع پر یوگیوں، برہمنوں اور گروؤں سے بھی سنا ہے۔ ہاں البتہ شریعت کے متعلق میں نے فقط سچے عقیدے اور ایمان کے حامل یعنی سنی مسلمانوں کو بات کرتے دیکھا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ شریعت ہی الوہی راز ہے۔''

(شمل 1980:53ء)

اس اقتباس سے ایک تو یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت گیسودراز جیسا مسلمہ صوفی بھی قلندروں، موالیوں، حیدریوں اور دیگر آوارہ درویشوں میں کوئی فرق نہیں کرتا اور دوسرے وہ ان کی غیر ذمہ دارانہ گفتگو کو یوگیوں اور برہمنوں یعنی کافروں کے متماثل قرار دیتا ہے۔ گیسودراز کا نقطہ نظر عین قابل فہم ہے۔ ظاہر ہے کہ قلندروں اور ان جیسے دیگر مسالک کا انحراف بڑے سلسلوں کے شیوخ کی بالادستی کے خلاف تھا اور ساتھ ہی ساتھ یہ برکات کی اشاعت کے مسلمہ اور دیر سے چلے آنے والے طریقوں کے متضاد بھی تھا۔

قلندروں نے صوفی طریق کی بنیادی شکل اور طریقے دونوں کو مسترد کر دیا۔ انہوں نے پیر اور مرید کے مسلمہ روابط اور تعلقات پر بھی اعتراض کیا اور زور دیا کہ سلوک کی راہ پر چلنے کیلئے مرشد کی مسلسل نگرانی ضروری نہیں۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو برصغیر کی مسلم شاعری شیخ کی منافقت اور عدم رواداری پر طنز اور تضحیک سے بھری پڑی ہے۔ چنانچہ ریختہ کی شاعرانہ روایات کے بانیوں میں سے ایک محمد ولی (1707ء۔ 1668ء) کا کلام ملامتیوں اور قلندروں کے متعلق انداز فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔

شیخ یہاں بات تیری پیش نہ جائے گی کبھو
زہد کی چھوڑ کے مت مجلس رنداں میں آ

یہ بھی درست ہے کہ شیخ پر حملے بہت جلد شاعری کی صنف غزل کے عمومی مزاج میں داخل ہوگئے۔ اور ان کا صوفیوں کے حلقے میں موجود تنقیدی جذبات سے کوئی تعلق باقی نہ رہا۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے شعرا نے جب شیخ پر تنقید کی تو وہ فقط غزل کی روایت نبھا رہے تھے۔ مثال کے طور پر میر تقی میر کا یہ شعر دیکھئے:

شیخ جو ہے مسجد میں ننگا رات کو تھا مے خانے
میں
جبہ، خرقہ، کرتہ، ٹوپی مستی میں انعام کیا

قلندروں میں زندہ مرشد کی ضرورت سے انکار کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے پیر بالعموم مردہ شیخ ہوتے ہیں اور ان کی قبروں کی بیعت کی جاتی ہے۔ یہ وہ عمل ہے کہ مختلف سلسلوں کے سربراہ اس کی مذمت اور مزاحمت کرتے آئے ہیں۔ اسی لئے جب شیخ فرید کے بیٹوں میں سے ایک نے خود کو قلندر قرار دیا، سر منڈوایا اور قطب الدین بختیار

کاکی کے ہاتھ پر بیعت ہوا تو شیخ فرید بیعت کے قوانین کی اس خلاف ورزی پر نہایت ناراض ہوئے اور کہنے لگے، ''شیخ قطب الدین میرا ہادی اور مرشد ہے لیکن بیعت کی یہ شکل مناسب نہیں۔ بیعت اور مریدی کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیا جائے۔''
(نظامی 95:1955ء)

قلندر خلافت ناموں اور ولایت دونوں کو نہیں مانتے یعنی وہ کسی مرشد کی روحانی قلمرو کے وجود سے انکار کرتے ہیں اسی لئے وہ خانقاہوں کے اس قدر خلاف ہیں۔ اپنی جلالی طبیعت کے حوالے سے معروف شیخ جلال الدین تبریزی نے ایک بار ایک قلندر کی مشکیں کسیں اور اسے قید کردیا۔ اس نے لکھنوتی کے علاقے میں اس شیخ کی روحانی ولایت کے اندر ایک شخص کی بیماری دور کرنے کی ذمہ داری اٹھائی تھی۔ نصیرالدین چراغ دہلی کے ملفوظات میں بھی ذکر ملتا ہے کہ انہیں لوگوں کی شکایات موصول ہوئیں کہ ان کی روحانی قلمرو میں جولک گداگری اور فریب کے ذریعے لوگوں کو تنگ کررہے ہیں۔ اس کے باوجود بھی اگر یہ مان لیا جاتا ہے کہ ابوحفص عمر سہروردی کا نام سن کر قلندر شیخ بہاؤالدین زکریا کے سامنے سجدہ ریز ہوگئے تھے تو نتیجہ اخذ ہوگا کہ یہ لوگ بھی کسی نہ کسی مقتدرہ کی کسی نہ کسی شکل کو مانتے تھے۔

بہاؤں الدین زکریا اصولاً آوارہ گرد درویشوں کے خلاف تھے۔ اس کے باوجود انہیں بھی تسلیم تھا کہ کبھی کبھاران میں بھی متقی اور خداداد روحانی صفات کے لوگ موجود ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان کی ملاقات ایک ایسے جوالک سے ہوئی تھی جو دو رکعت نماز میں پورا قرآن پڑھتا تھا۔ اپنی تمام تر خواہش کے باوجود ملتان کا یہ روحانی تاجدار یہ کام نہ کرسکا اور مجبوراً اسے اعلان کرنا پڑا، ''مجھ پر اب اس عمومی اصول کی حقانیت روشن ہوئی ہے کہ لوگوں کا کیسا ہی گروہ کیوں نہ ہو ان میں کوئی نہ کوئی خدا کا پسندیدہ بندہ ضرور ہوتا ہے۔''
(امیر حسن 85:1992ء)

قلندر بطور سماجی گروہ بہاؤالدین زکریا کو پسند نہیں تھے اس کے باوجود وہ معترف تھے کہ بندہ خدا ان میں بھی موجود ہوسکتا ہے۔ شیخ کا چہیتا مرید فخرالدین عراقی بھی ملامتیوں کی سی زندگی گزارتا تھا۔ علاوہ ازیں شیخ نے لعل شہباز قلندر (1267ء۔1177ء) کو سلسلہ سہروردیہ میں بیعت کیا اور انہیں خرقہ بھی دیا۔ قلندروں کے حوالے سے بہاؤالدین زکریا

کے متضاد رویے کی وضاحت اس امر سے بھی ہوسکتی ہے کہ انہیں قلندروں میں کئی خداداد شعری صلاحیتوں کے لوگ ملے اور شاعری سہروردیہ سلسلے کے اس مرشد کی کمزوری تھی۔

قلندر پہلے پہل خراسان سے برصغیر میں آئے۔ بابا فرید، بہاؤالدین زکریا اور پنجاب کے دیگر اولیا کے اعصاب پر سوار رہنے کے بعد یہ لوگ دہلی اور بنگال کی طرف نکل گئے۔ پشاور کے نزدیک واقع ایک چھوٹے سے قصبے گورکھتری میں مختلف مسالک سے تعلق رکھنے والے یہ درویش اکٹھے ہوتے اور پھر ڈیڑھ ہزار میل لمبی جرنیلی سڑک پر چڑھ جاتے جو شمال مغربی علاقوں کو سلاطین کے دارالحکومت سے ملاتی تھی۔ مغل عہد حکومت میں اس راستے کو شاہراہ کہا جاتا تھا۔ بعدازاں انگریزوں نے اسے گرانڈ ٹرنک روڈ کا نام دیا۔ کپلنگ نے اسے پورے ہند کی ریڑھ کی ہڈی اور دریائے حیات کہا۔

اسی دریائے حیات کے ساتھ ساتھ چلتا شاہ خضر رومی سلاطین دہلی کے دارالحکومت میں پہنچا اور جنوبی ایشیا میں قلندریہ مسلک کی کہانی کا آغاز ہوا۔ اناطولیہ کا باشندہ شاہ خضر رومی نیم داستانوی اور طویل العمر ولی عبدالعزیز مکی کا مرید تھا۔ قلندر روایتاً قرار دیتے ہیں کہ وہ پیغمبر اسلام کا ہمعصر اور ساتھی تھا۔ خضر رومی التتمش کے عہد میں دہلی پہنچا اور قطب الدین بختیار کاکی سے متاثر ہوگیا۔ یوں وہ چشتیہ سلسلے میں بیعت ہوا۔ عظیم شیخ نے اسے قلندروں کی سی وضع قطع برقرار رکھنے اور ان کے رسوم و رواج اپنائے رکھنے کی اجازت دے دی۔ ہاں البتہ اسے پابند کردیا کہ وہ اپنی ناپاک کرامتیں نہیں دکھائے گا۔ یوں ہمیں خضر رومی ایک نئے ماخوذ سلسلے قلندریہ چشتیہ کے منبع پر کھڑا نظر آتا ہے۔ یہ سلسلہ جونپور اور موجود اترپردیش کے مشرقی علاقوں میں زیادہ مقبول ہوا۔ بعدازاں قلندریہ چشتیہ کی جونپوری شاخ شیعہ ہوگئی۔ خضر رومی کے چوتھے جانشین قطب الدین بن سرانداز جونپوری (المتوفی بہ 1518ء) نے اپنے مسلک کیلئے نیا ذکر وضع کیا جس میں حسن، حسین، فاطمہ، علی اور محمد کے نام شامل تھے۔

اس سلسلے کا معروف ترین نمائندہ خضر رومی کا ایک اور مرید شرف الدین بوعلی قلندر (المتوفی بہ 1324ء) تھا۔ پنجاب میں واقع اس کا مقبرہ مرجع خلائق ہے۔ صوفیانہ روایت کے اواخر میں بوعلی قلندر کو نہایت محکم حیثیت حاصل ہے۔ سولہویں صدی کے بعض مصنفین نے قلندریہ سلسلے کی جڑیں بوعلی پانی پتی میں تلاش کی ہیں۔ ان مصنفین میں سے مرشدآباد

کا سید مرتضیٰ زیادہ معروف ہے جس نے جوگ قلندر نامی کتاب لکھی۔ ایک سچا قلندر ہونے کے ناطے بوعلی احکام شریعت کا پابند نہ تھا۔ اس نے اپنی زندگی راہبانہ ریاضتوں اور نفس کشی کیلئے وقف رکھی۔ پوری اسلامی دنیا میں گھومنے والا یہ شخص کچھ دیر قونیہ میں رکا۔ اخبار الاخیار کے مطابق وہاں اس کی دوستی جلال الدین رومی کے بیٹے سلطان ولید سے ہوئی جو اپنے باپ کے قائم کردہ سلسلہ مولویہ کا سربراہ تھا۔ معاملہ کچھ بھی ہو رہا ہو بوعلی قلندر سے وابستہ شاعری اس امر کی عکاس ہے کہ وہ مثنوی مولوی کا طالب علم رہا ہوگا۔

کئی دیگر صوفیوں کی طرح بوعلی کی دلچسپی فقط شاعری تک محدود نہیں تھی بلکہ وہ اپنی روحانی وارداتیں مکتوبات میں بھی بیان کرتا۔ اسی طرح کے ایک خط میں اس نے لکھا ہے:

''محبوب کو سمجھنے کیلئے حسن کی شناخت پہلا قدم ہے۔ یہی عمل محبوب اور محبّ کو باہم متشخص کرتا ہے۔ محبوبوں کو انسانی صورتوں پر پیدا کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کو سیدھے راستے پر ڈال سکیں۔ جنت اور دوزخ دونوں محبّ کے جمال سے پیدا ہوئے۔ اور ان میں سے کوئی ایسا نہیں تھا کہ جسے سوائے محبوب کے کسی اور کیلئے پیدا کیا گیا ہو۔ جنت اتصال کا مرحلہ ہے۔ دوزخ افتراق کا مقام ہے اور دشمنوں کیلئے بنا تھا۔'' (رضوی 1986ء:305)

اس مختصر اقتباس سے ہی پتہ چل جاتا ہے کہ بوعلی کو کس قدر آسانی کے ساتھ زندیق کہا جاسکتا تھا۔ جب وہ کہتا ہے کہ محبوب کی تجسیم انسانی شکل میں ہوسکتی ہے تو وہ حلول کا قائل ہو جاتا ہے جو معمول کے اسلام میں شرک خیال کیا جاتا ہے۔ مسلمان ماہرین الٰہیات نے صوفیوں پر جو عمومی اعتراضات کئے ان میں حلول اور اتحاد بھی شامل تھے۔ اگرچہ منصور نے اپنی تحریروں میں اس طرح کی اصطلاحات سے گریز کیا لیکن وہ یہی کہنا چاہتا تھا۔ مشہور چشتی صوفی مسعود بک کو اعلان حلول کا مجرم ٹھہرا کر 1387ء میں مروا دیا گیا۔ سلطان فیروز شاہ تغلق کے ساتھ رشتہ داری بھی اسے سزائے موت سے نہ بچاسکی۔ یہی وجہ ہے کہ الہجویری، محمد گیسودراز اور اشرف جہانگیر سمنانی جیسے معتدل صوفی مصنفین نے اس خطرناک تصور پر ہر ممکن طریقے سے تنقید کی ہے۔

رفتہ رفتہ قلندر بڑے سلسلوں میں ضم ہونے لگے۔ مثال کے طور پر ملفوظات خیرالمجالس کے مولف حمید قلندر نے چشتیہ مسلک اختیار کیا اور نصیرالدین چراغ دہلی کے

زمانے میں خانقاہ میں مقیم رہا۔ سرخ پوش بخاری مسلک کا سربراہ بھی معروف ترین قلندر مخدوم جہانیاں جہاں گشت تھا۔ اپنی قدامت پرستی کے باعث خود اسے قلندروں میں نہیں رکھا جاسکتا۔ لیکن اس کے مریدین کا جلالیہ فرقہ درویشوں کے متوازی رکھا جاسکتا ہے۔

قلندروں کے ساتھ سہروردیوں کے تعلق کی جڑیں لعل شہباز قلندر میں ڈھونڈی جاسکتی ہے جو سیہون کا سرپرست ولی ہے۔ اس کا مقبرہ برصغیر کے معروف ترین مقابر میں شمار ہوتا ہے۔ اس آوارہ گرد، شاعر، رقاص اور موسیقار کا اصل نام میر سید عثمان تھا۔ روایت ہے کہ وہ ہمیشہ سرخ لباس پہنتا اور یہی اس کی وجہ تسمیہ بھی ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ بہاؤالدین زکریا نے انہیں بیعت کیا تو نام کا دوسرا حصہ شہباز عطا کیا۔ اپنے عرصہ حیات میں لال شہباز قلندر کی شہرت کچھ بہت اچھی نہیں تھی۔ برنی بیان کرتا ہے کہ ایک بار وہ چرس کے نشے میں مدہوش گورنر ملتان کے دربار میں آیا۔ اس کے گرد بے شرع درویش جمع تھے۔ انہوں نے وہ اودھم مچایا کہ دربار سے نکال دیئے گئے۔ عامتہ الناس کے اسلام میں لال شہباز قلندر کے متعلق کئی داستانیں ملتی ہیں۔ ان میں اسے لہراتے بل کھاتے آتشیں شعلوں کے عین درمیان رقصاں دکھایا گیا ہے۔ پیچھے بات ہوچکی ہے کہ یہ درگاہ پرانے شیو مندر کے کھنڈرات پر بنی۔ اس طرح کے وقوعوں میں، جس کی ایک اور مثال بہڑائچ ہے، مسلم اولیا کے ساتھ قبل اسلام کے معبودوں کے خصائص وابستہ کردیئے جاتے تھے۔ بہت ممکن ہے کہ لال شہباز قلندر کا رقص شیو کے کونیاتی رقص تندو کی مثیل ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس آوارہ گرد، تارک دنیا قلندر کی مسلکی شبیہہ شیو کے نٹراج کے زیراثر وجود میں آئی ہو جس میں ہم رقص کے اس مہاراج کو آتشیں دائرے میں رقصاں دیکھتے ہیں۔

لال شہباز قلندر کے ساتھ فارسی کے کئی شعر اور مناجات وابستہ کئے جاتے ہیں۔ اس کی شاعری کا کلیدی امیج رقص موت ہے۔ دار پر چڑھا ایک شخص بل کھاتا الوہی محبت میں جان دے رہا ہے۔ یہ امیج سندھ کی لوک شاعری کی ایک صنف حلاجیہ سے مستعار ہے۔ یہ صنف 1905ء میں خلاج کے سفر سندھ کے زمانے سے مستعمل ہے۔ آج بھی درویش سیہون کی درگاہ پر یہ رقص کرتے ہیں جسے دھمال کہتے ہیں۔ جسموں کی تشنجی حرکات اور پاؤں کی تیز تیز مخصوص انداز کی حرکت اس رقص کے بنیادی اجزا ہیں۔ اسے دار پر لٹکے شخص کے جسم کے بل کھانے اور آگ پر چلنے والے کے پاؤں کی حرکت سے متشخص کیا

جاتا ہے۔

ایک غیر ملکی کیلئے سیہون کی درگاہ کا سفر نہایت مسحور کن ہوتا ہے۔ درگاہ کے اندر ماحول پر تناؤ اور تشنج کی کیفیت ہے۔ بھنگ کی بو ماحول کے حبس کو دو چند کرتی ہے۔ یہ مقبرہ 1357ء میں فیروز شاہ تغلق نے تعمیر کروایا اور فن تعمیر کے نقطہ نظر سے کسی خاص دلچسپی کا حامل نہیں۔ اس پر مسلسل کام ہوتا رہا اور اپنی موجودہ صورت میں یہ برآمدوں، راہداریوں اور گیلریوں کی بھول بھلیوں پر مشتمل ہے۔ اس کے مرکزی صحن میں دھمال ڈالی جاتی ہے اور وہاں تک پہنچنے کیلئے نیا بنا جنوبی گیٹ استعمال ہوتا ہے جو ذوالفقار علی بھٹو نے تعمیر کروایا۔ تاہم اس میں سے واپس جانا بعض وجوہات کی بنا پر مشکل ہے۔ اسی لئے اندر جانے والے کو مرکزی صحن اور چھوٹے چھوٹے برآمدے اور چمک دار دروازے عبور کرنا پڑتے ہیں جن پر سونے کا پانی چڑھا ہے۔ یہ دروازے سابق شاہ ایران نے عطیہ میں دیئے تھے۔

مشرقی دروازہ پرانا ہے۔ اسے گہری نیلی اور سفید ٹائلوں سے سجایا گیا ہے۔ دروازے کے دونوں طرف مینار ہیں۔ یہ راستہ سیدھا مقبرے کی طرف جاتا ہے۔ تعویذ والے کمرے کے اندر اونچی جگہ پر لیمپ رکھے ہیں جن میں جلنے والا گرم تیل قطروں کی صورت نیچے رکھے خاص مرتبانوں میں گرتا ہے۔ زیارتی اس میں انگلیاں ڈبو کر اپنے ماتھے اور لبوں پر ملتے ہیں۔ اس کوشش میں انگلیوں پر چھالے پڑنے کا امکان ہر وقت موجود رہتا ہے۔ اس رسم کی اصل کا تعلق صوفی کی زندگی سے وابستہ اس داستان سے ہے کہ حب الٰہی میں سوختہ جان ولی واقعی ابلتا ہوا تلوں کا تیل پیتے اور چھاتی پر انڈیلتے تھے۔ تعویذ پر ایک چھتری ہے جس کے نیچے ایک بھاری پتھر معلق ہے۔ اپنی زندگی میں صاحب مزار پتھر اپنی چھاتی پر رکھا کرتے تھے۔ (6) مزار کے گرد طواف کرتے صاحب ایمان احتراماً اس پتھر کو بھی چھوتے ہیں۔

شام ساڑھے چھ بجے بڑے بڑے ڈھولوں کی کڑک سے روزانہ کی دھمال کا آغاز ہوتا ہے۔ معمول کے دنوں میں درویش اور زیارتی فقط آدھ گھنٹہ روزانہ دھمال ڈالتے ہیں۔ جمعرات کو یہ دھمال پورا ایک گھنٹہ جاری رہتی ہے۔ مرد اور عورتیں صحن کی مختلف سمتوں میں بیٹھ جاتے ہیں۔ ان کے درمیان کچھ دیر مکالمہ بازی ہوتی ہے۔ لیکن کچھ ہی دیر کے بعد

ان پر انتہائی جوش کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے۔ سب سے پہلے درویش صحن کے درمیان آتے ہیں۔ وقتاً فوقتاً ہوا میں اچھلتے ہیں۔ اچھلنے کے دوران ٹانگوں کو دہرا کرتے ہیں اور پھر پاؤں دوبارہ زمین سے چھوتے ہیں۔ رقص کے دوران پورا پاؤں فرش سے نہیں چھوتا بلکہ صرف انگلیاں مس کرتی ہیں۔ اگلی چھلانگ تک پاؤں کے اگلے حصے پر کھڑے جھومنے کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ سارا کام ننگے پاؤں ہوتا ہے۔

ڈھول کا آہنگ رفتار پکڑتا ہے تو ہاتھ اور سر ہوا میں اوپر کی طرف جھٹکا کھاتے ہیں۔ عالم جذب میں چہرے کے نقوش بگڑ جاتے ہیں۔ دھیرے دھیرے زیارتی درویشوں کے رقص میں شامل ہوجاتے ہیں۔ مردوں کا رقص بے ڈھنگا ہوتا ہے اور یہ زیادہ تر گھومتے رہتے ہیں۔ انہیں میں ہیجڑے بھی ہوتے ہیں جن کے قدم زیادہ نفاست سے جمتے ہیں۔ گھٹنوں کے بل کھڑی عورتیں بال ڈھیلے چھوڑے سر کو گھماتی ہیں اور ان کے بال ہوا میں شائیں شائیں کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ گہرے جذب میں جاکر بے ہوش ہوجاتی ہیں۔ بعض کی ٹھوڑیاں گھٹنوں سے جالگتی ہیں۔ ہر کہیں مڑے تڑے ہاتھ اور ٹانگیں نظر آتی ہیں۔ منہ کھل جاتے ہیں۔ آنکھیں ابلنے لگتی ہیں۔ لگتا ہے کسی نفسیات دان کیلئے تربیت کا بندوبست کیا گیا ہے۔ تاہم جونہی طبل بجتا ہے موت کا یہ دہشت ناک رقص اچانک ختم ہوجاتا ہے۔ سب سے پہلے درویش رخصت ہوتے ہیں جنہوں نے اس سارے معاملے کا آغاز کیا تھا۔ پھر زیارتی اپنی چیزیں اکٹھی کرتے اور گھروں کو جاتے ہیں۔ جو عورت ابھی ابھی زمین پر لوٹ رہی تھی اور جذب و مستی میں پاگل ہوئی جاتی تھی اپنے بال چادر کے نیچے لپیٹتی ہے۔ اپنا بچہ سنبھالتی ہے اور بڑے وقار کے ساتھ اٹھ کر چل دیتی ہے۔

سیہون شریف میں زیارت کی صنعت خاصے بڑے پیمانے پر منظّم کی گئی ہے۔ ولی سے وابستہ مختلف جگہوں پر جاتا زائر قدم قدم پر نذرانہ دیتا ہے۔ ایک غار ہے جہاں لال شہباز قلندر مراقبہ کیا کرتے تھے۔ اس کی داخلہ فیس دس روپے ہے۔ کھبر کا ایک درخت ہے جس کے ساتھ وہ نماز پڑھا کرتے تھے۔ زمین بوس ہو جانے والے اس درخت کے نیچے رینگ کر جانے کیلئے قدرے زیادہ پیسے دینے پڑتے ہیں۔ تاہم سب بیماریوں کا علاج ہوجاتا ہے۔ ایک چشمہ ہے جہاں ولی اپنی زندگی میں پانی پیا کرتا تھا۔ کچھ زائد روپے دے کر یہاں سے پانی لیا جاسکتا ہے اور یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جاتا ہے۔ درگاہ پر ہر روز

کوئی ڈیڑھ ہزار زیارتی آتے ہیں جنہیں مفت لنگر تقسیم کیا جاتا ہے۔ 18 سے 20 شعبان تک ہونے والے عرس میں کوئی پچیس ہزار زیارتی پہنچتے ہیں جن کا انتظام خاصے بڑے وسائل کا متقاضی ہے۔

جلتے کوئلوں پر رقص، شعلوں میں سے گزرنا اور بعض رسومات میں اعضائے جسمانی کی زخم رسیدگی مختلف گروپوں میں مشترک عمل ہے۔ پیچھے ہم نے اس طرح کی رسوم ادا کرنے والے ایک گروپ زندہ شاہ مدار کا حال پڑھا تھا۔ شعلوں پر رقص کرنے والا ایک اور گروپ حیدری درویشوں کا ہے۔ ان کا مرشد قطب الدین حیدر بھی محمد بن یونس اسواجی کا مرید ہے۔ اس کا تعلق بھی نیشاپور سے تھا۔ شیخ نظام الدین اولیا اس کی روحانی قوتوں اور پیش بینی کے مداح تھے۔ شیخ نظام الدین کے بقول قطب الدین حیدر نے ہندوستان پر منگولوں کی فتح کی پیشگوئی کی تھی ۔(7) فوائد الفواد میں ذکر آتا ہے:

''حالت جذب میں وہ گرم سرخ لوہا اٹھاتا اور اپنی گردن کے گرد موڑ کر گلوبند بناتا اور چاہتا تو کلائی کے گرد دبا کر چوڑا بنالیتا۔ لوہا اس کے ہاتھ میں موم ہوجاتا تھا۔ حیدری آج بھی موجود ہیں اور اسی طرح کے گلوبند اور چوڑے پہنتے ہیں۔ لیکن وہ روحانی حالت کہاں (جو ان کے بانی کے پاس تھی)۔'' (امیر حسن 100:1992ء)

حیدریوں نے نہ صرف لوہے کے اس پہناوے کو جاری رکھا بلکہ یہ لوہے کی سلاخ اپنے عضو تناسل میں سے گزارنے اور اس کے دونوں سرے باہم ملادیتے۔ یہ بندوبست تجرد کی غرض سے ہوتا اور اسے سیخ مہر کہتے۔ اپنے سفر میں ابن بطوطہ کی ملاقات حیدریوں سے بکثرت ہوتی رہی۔ وہ لکھتا ہے کہ ''ان کے ہاتھ، گردن اور کان سب میں لوہے کے کڑے ہوتے اور یہی حال عضو تناسل کا تھا اور یوں یہ لوگ جنسی عمل نہیں کرسکتے تھے۔''

(The Travels of Ibne Batoota 1962:279ء)

عین ممکن ہے کہ حیدریوں نے یہ رسم ہندوناگ سنیاسیوں سے لی ہو (رضوی 307:1986ء)۔ ناتھ جوگیوں کا ایک فرقہ کن پھٹا ہوا کرتا تھا۔ یہ جوگی جوگ دیتے وقت یعنی چیلا بناتے وقت کان چھدواتے تھے اور اس میں لوہے کے مندرے ڈال دیتے تھے۔ ابن بطوطہ نے امروہہ کے نزدیک حیدری قلندروں سے ہونے والی اپنی ملاقات کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

''میرے پاس ایک غریب سی برادری کے کچھ لوگ آئے جن کے بازوؤں اور گردنوں میں لوہے کے کڑے تھے۔ ان کا سردار کوئلے کی طرح سیاہ ایک حبشی تھا۔ انہیں حیدری کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ ایک رات ہمارے پاس رہے۔ ان کے سردار نے درخواست کی کہ میں لکڑی کا بندوبست کروں تاکہ وہ اسے جلا کر رقص کر سکے۔ میں نے یہ کام ضلع کے حاکم عزیز الکھ مار کے سپرد کردیا۔ اس نے دس چھکڑے لکڑی بھجوادی۔ حیدریوں نے عشاء کی نماز کے بعد الاؤ جلادیا اور کچھ دیر کے بعد دہکتے ہوئے کوئلے بن گئے۔ یہ لوگ نعرے مارتے، گاتے اس آگ میں گھس گئے اورکوئلوں پر رقص کرنے لگے۔ انکے سردار نے مجھ سے ایک قمیض مانگی جو میں نے دے دی۔ اس نے قمیض پہنی اور کوئلوں پر لوٹنے لگا۔اسی عالم میں اس نے کلائیوں اور مٹھیوں سے کوئلوں کو کوٹا۔ حتیٰ کہ آگ بجھ گئی اورکوئلے ٹھنڈے پڑ گئے۔ تب اس نے میری قمیض مجھے واپس کردی۔ میں یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ اس پر جلنے کا نشان تک نہ تھا۔''

(The Travels of Ibne Batoota ء1962:274)

اگرچہ کئی جدید مورخوں میں حیدریہ اور دیگر ایسے گروہوں پر ہندوستانی زیریں طبقات کے اثرات کے غالب ہونے کا رجحان پایا جاتا ہے لیکن ابن بطوطہ سمجھتا ہے کہ ان رسوم کی مماثلت مصر، عراق، شام اور بصرہ اور واسط کے درمیانی علاقے میں سرگرم رفاعیہ طبقے کی رسوم سے ملتی جلتی ہیں۔ ان علاقوں کو عرب تصوف کا گہوارہ کہا جاسکتا ہے۔ ابن بطوطہ رفاعیوں کی خانقاہوں میں ٹھہرا کرتا تھا۔ وہ قرار دیتا ہے کہ اس مسلک کا سربراہ اور بانی احمد بن علی الرفاعی (82-1106ء) ہے۔ ابن بطوطہ واسط میں زیرمشاہدہ آنے والے رفاعی درویشوں کے متعلق لکھتا ہے:

''ان کے پاس سوختی لکڑی کے انبار لگے ہوتے جنہیں یہ دہکاتے اور شعلوں کے عین درمیان میں رقص کرتے۔ ان میں سے کچھ آگ میں لوٹنیاں لگاتے اور بعض انگارے منہ میں ڈال لیتے حتیٰ کہ آگ بجھ جاتی۔ یہ انکی معمول کی رسم ہے اور اس فرقے کی خاصیت بھی۔ ان میں سے بعض ایک بڑا سانپ گلے میں حمائل کرتے اور دانتوں سے اسکا پھن کاٹتے حتیٰ کہ یہ جسم سے الگ ہو جاتا۔''

(The Travels of Ibne Batoota ء1962:274)

ابن بطوطہ کا آخری فقرہ جلالیہ مسلک کی ایک رسم یاد دلاتا ہے۔ اس مسلک کے وابستگان بھی زندہ سانپ اور بچھو نگلتے تھے۔ جنوبی ایشیا کے حیدریوں میں سے معروف ترین شیخ ابوبکر طوسی قلندری تھا جس نے تیرھویں صدی کے وسط میں دہلی کے نواح میں جمنا کنارے ایک خانقاہ بھی تعمیر کی تھی۔ اس کے نام سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ہندوستان میں حیدری بالآخر قلندری رجحان میں جذب ہوگئے تھے۔ امیر خورد بیان کرتا ہے کہ دہلی کے صوفیا ابوبکر طوسی کی عزت کرتے تھے اور یہ شخص اکثر سلطان بلبن کے دربار میں بھی جایا کرتا تھا۔ اس کی خانقاہ میں اکثر سماع کا انتظام ہوتا جس میں کبھی کبھار نظام الدین اولیا اور جمال الدین ہانسوی بھی جاتے۔ موخرالذکر نے ہی ابوبکر طوسی کو بازسفید کی عرفیت دی۔ ظاہر ہے کہ اس کا مقصد انہیں لال شہباز قلندر سے متمیز کرنا تھا۔ لگتا ہے کہ دونوں بڑے مسالک کے مشائخ عظام نے منحرف درویشوں سے اپنے اپنے شہباز چن لئے تھے۔

چشتی شیوخ کے ساتھ گرم جوشی کے تعلقات کے باوجود ابوبکر طوسی نے کچھ زیادہ اثر قبول نہ کیا۔ دیگر معاصرین کے ساتھ اس کے تعلقات دوستانہ نہیں تھے۔ اپنے ہمسائے نورالدین ملک یار کے ساتھ وہ خاصی درشتگی سے پیش آتا جس نے اس کی ہمسائیگی میں خانقاہ بنانے کا ارادہ کرلیا تھا۔ ابوبکر نے جلال الدین خلجی کے دو بیٹوں کے درمیان تنازعے میں سرگرم حصہ لیا۔ اس نے خان خاناں کے مقابلے میں ولی عہد ارقلی خان کا ساتھ دیا۔ اسے اصل شکست کا سامنا اپنے مریدین کے ہاتھوں کرنا پڑا۔ شدت کے انتہا پسند یہ درویش غضب کے جارح تھے۔ ابوبکر کی تحریک پر ہی اس کے مریدوں میں سے ایک نے موت کی سزا پانے سے پہلے ہی سدی مولا کو استرے سے زخمی کردیا تھا۔ حیدریہ خانقاہ میں چوروں اور قاتلوں کو پناہ دی جاتی تھی۔ علاؤالدین خلجی نے اس سلسلے کو بند کرنے کیلئے انہی وجوہات کو جواز بنایا اور یہ فرقہ بمعہ اپنے سربراہ کے داروگیر کی سختیوں سے گزرا۔

ابوبکر طوسی کی وفات کے بعد حیدری درویشوں کے پاس مرکزی قیادت اور خانقاہ دونوں باقی نہ رہے۔ سلطان فیروز شاہ تغلق کا مزاج فقط علما اور متین صوفیوں کے ساتھ دوستانہ تھا۔ ان گروہوں نے اسے برسراقتدار آنے میں مدد دی تھی۔ سلطان نے گم کردہ راہ گروپوں کی دارالحکومت میں آمد پر پابندی لگادی اور آوارہ گرد صوفیا کو مشرقی سلطنت اور مسلم بنگال میں پناہ لینا پڑی۔ وہاں مذہبی انضمام اور منظم بردباری کی جڑیں زیادہ مضبوط

تھیں۔

تاہم لودھی پٹھان دہلی کے تخت پر بیٹھے تو قسمت ایک بار پھر قلندروں پر مہربان ہوئی اور انہیں دربار پر خوش آمدید کہا جانے لگا۔ اس کی بڑی وجہ کسی نامعلوم قلندر کی پیشنگوئی تھی جو درست ثابت ہوئی۔ قلندر سکندر لودھی کے کیمپ میں آیا اور اس نے جام پور کے سلطان پر فتح کی خوشخبری دی۔ اس کے بعد سے ہندوستان کے کئی حکمرانوں نے قلندروں کے ساتھ مہربانی کا سلوک روا رکھا اور انہیں اپنے قرب و جوار میں رہنے کی اجازت دی۔(9)

قلندروں کے ساتھ خراب تعلقات کے باوجود انہیں جب بھی اہل اقتدار سے خطرہ لاحق ہوا مقیمان صوفیا نے ان کا ساتھ دیا۔ چنانچہ پندرھویں صدی کے شروع میں جب بنگال کے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ نے قلندروں کو اپنے دارالحکومت پانڈوہ سے نکالنے کا فیصلہ کیا تو ردالی کے مشہور چشتی صوفی شیخ احمد، عبدالحق (المتوفی بہ 1434ء) نے ان کی نیک چلنی کی ضمانت دی۔ سلطان کا اصل مقصد مذہبی تارکین کی افراط سے نجات پانا بھی تھا۔ 1398ء اور 1399ء میں تیمور کے ہاتھوں پنجاب اور دہلی کے تاراج ہونے کے بعد سے ہزاروں آوارہ گرد مجذوبوں اور صوفیوں نے بنگال کا رخ کرلیا تھا۔ خواصگان خدا کو نکالنے کیلئے سلطان کو بھی کسی مضبوط جواز کی ضرورت تھی۔ اس نے قلندروں کے رویے کے حوالے سے انہیں ہندو جوگیوں کے نزدیک تر قرار دیا۔

''ایک رات بادشاہ بھیس بدلے قلندروں کے ایک ڈیرے پر گیا۔ انہوں نے ابھی کھانا شروع ہی کیا تھا۔ اور گداگر کو بڑی سختی سے نکلنے کا کہنے لگے۔ پھر بادشاہ جوگیوں کے ڈیرے پر گیا۔ وہ بھی کھانا کھا رہے تھے۔ لیکن گداگر کا بھیس بدلے بادشاہ کو اپنے ساتھ شامل طعام کرنے پر آمادہ تھے۔ اس سوال پر کہ وہ کیوں ایک اجنبی کو اپنے ساتھ شامل کرنے پر آمادہ ہوئے،'' کہنے لگے کہ کھانے میں کتوں تک کو شامل کرنا ان کا رواج ہے''۔ بادشاہ نے اگلے دن مسلم صوفیا کو دارالحکومت سے نکل جانے کا حکم دیا۔ سب گرفتار کر لئے گئے اور انہیں کشتیوں پر بٹھا کر ملک بدر کردیا گیا۔ اس عمل سے قصبے میں بے چینی پھیلی۔ چنانچہ شیخ احمد عبدالحق اپنے ایک مجذوب دوست کو لئے محل میں پہنچے تاکہ بادشاہ کا ردعمل دیکھیں۔ کچھ دیر وہاں رہے۔ کسی نے توجہ نہ دی تو واپس میزبان کے ہاں آگئے۔ شیخ نے قرار دیا کہ بادشاہ نے درویشوں اور قلندروں کو نہیں نکالا صرف جاہل صوفیا نکالے گئے

ہیں۔'' (رضوی 270:1986ء)

ہندو یوگیوں یعنی ناتھوں کا مسلمان فقیر کو کھانا فراہم کرنا کچھ بہت زیادہ قرین قیاس نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے بنیاد بنا کر عبدالقدوس گنگوھی نے 'انوار الاعیون' میں جو دعویٰ کیا ہے زیادہ مسکت نہیں۔ صاف پتہ چلتا ہے کہ شیخ احمد عبدالحق نے بے نام جاہل فقیر پر الزام لگا کر اپنے ہم مسلکوں کو بچانے کے لیئے کوشش کی ہے۔

کئی مستند صوفیاء نے بھی بدحال قلندروں کے بہروپ میں سفر کیا۔ یوں انہیں راہزنوں نے قابل توجہ نہ سمجھا۔ 1492ء میں جمالی کمبوہ نے ہرات کا سفر کیا۔ بطور شاعر اس کا مقام مسلمہ ہو چکا تھا۔ اسے عبدالرحمٰن جامیؔ سے ملاقات مقصود تھی۔ محمد کبیر بن شاہ اسمٰعیل نے تذکرہ ''افسانہ شاہاں'' میں لکھا ہے کہ جمالی بھی جہاں گرد مجذوبوں کے بہروپ میں تھا۔ جسم پر راکھ ملے، سرمنڈائے اور جسم کے گرد گدھے کی کھال لپیٹے اس شخص پر جامی کو بھی عام سے ڈھونگی قلندر کا دھوکہ ہوا۔ جامی نے نووارد سے پوچھا کہ گدھے اور اس میں کیا فرق ہے۔ مہمان نے بھی بات کو مذاق میں لیا اور کہنے لگا کہ گدھا اسے تازندگی اوڑھے رکھتا ہے جبکہ میں اس پر بیٹھتا ہوں۔ تب جمالی کو خیال آیا کہ قلندر کا ظاہری حلیہ تقدس اور روحانی تجربے کی شدت کو چھپائے ہوئے ہے۔ تب جمالی کو اپنا ایک مصرعہ یاد آیا، ''مرا ذی خاک کیوت پیراہن است بارتن''۔ لگتا ہے کہ جمالی بالاخر پہچان گیا کہ اس کا مہمان خود جمالی ہے۔ اس نے جمالی کے ساتھ عزت و احترام کا سلوک کیا اور امیر خسرو کے کلام کے کچھ ہندی لفظ سمجھنے پوچھنے لگا۔

اگرچہ عبداللہ انصاری اپنی کتاب ''قلندر نامہ'' میں اصرار کرتا ہے کہ یہ آوارہ گرد درویش بڑی خوبیوں کے مالک ہوتے ہیں۔ ان میں انکساری ،نفی ذات، بے غرضی اور نیک خوئی کے خصائص پائے جاتے ہیں۔ لیکن قلندر کی راہ کچھ ایسی آسان نہیں ہوتی۔ ملفوظات کے ادب میں تصوف کی راہ کے سالک کو ہمیشہ خبردار کیا جاتا ہے کہ یہ راہ بہت دشوار ہے اور بہت پر پیچ ہے۔ تاہم صوفیا کیلیئے اس پر فریب راہ سے بچنا خاصا مشکل کام رہا۔ از منہ وسطیٰ کے طبقات الاولیا اور تذکرے اس طرح کے واقعات سے بھرے پڑے ہیں کہ کس طرح کوئی ولی کسی وجیہہ نوجوان قلندر سے مسحور ہوکر راہ سے بے راہ ہوگیا۔

فخرالدین عراقی کا مقدر بھی اسی طرح کے ایک قلندر سے ملاقات کے نتیجے میں

اچانک بدل گیا۔ وہ ہمدان کے ایک مدرسے میں تجوید القرآن کا استاد تھا۔ اس نے درویشی پیرہن پہنا، سرمنڈایا اور ایک خوبرو وجیہہ نوجوان کے پیچھے چلتا خراسان تک چلا آیا اور وہاں سے ملتان کو نکل گیا۔ جب قلندروں کا یہ گروہ اگلے سفر کو روانہ ہوا تو ریت کا ایک طوفان اٹھا اور ان آوارگان دہر کی ہر چیز کھوگئی۔ وہ وجیہہ قلندر بھی پراسرار طور پر گم ہوا اور فخرالدین عراقی کیلئے باقی کچھ نہ بچا۔ وہ غیر معینہ مدت کیلئے ملتان میں بھٹکتا پھرا۔ یہاں اسے بہاؤالدین زکریا نے پناہ دی۔ ان کا اثر بھی کسی طوفان بلاتاخیز سے کم نہ تھا۔ عراقی میں تبدیلی آئی اور وہ جاں سوز قلندر کو بھول گئے۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کی ازلی خواہش کی تصعید ہوئی اور ان کے ہاں وہ جذبہ آیا جس سے ان کی شاعری بھیگی ہوئی ہے۔ بعدازاں ملتان کے روحانی تاجدار نے اپنی ایک بیٹی ان کے نکاح میں دے دی۔ لگتا تھا کہ عراقی نے ہمیشہ کیلئے یہیں رہنے کا فیصلہ کرلیا ہے۔ تاہم شیخ کی وفات ہوئی تو وہ ایک بار پھر اپنی آوارہ گردی پر نکل گئے۔

آوارہ گرد درویش کے ساتھ وابستہ رومانی تصور شاہ حسین کی زندگی میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ انہیں عرف عام میں مادھولال حسین (93-1539ء) بھی کہا جاتا ہے۔ لاہور کے ولی اولیا میں انہیں نمایاں مقام حاصل ہے۔ ان کا سادہ سا مقبرہ شالامار کے نزدیک باغبانپورہ میں واقع ہے۔ ہر سال ان کے عرس کے موقع پر میلہ چراغاں لگایا جاتا ہے۔ یہ باصلاحیت شاعر، رقاص اور موسیقار پنجابی لوک داستانوں کے موضوعات اور فنکارانہ محاسن کو روحانی غنائی شاعری میں استعمال کے حوالے سے مشہور ہوا۔ یہ قادریہ سلسلے میں بیعت تھے اور اس اعتبار سے انہیں قلندروں میں نہیں رکھا جاسکتا۔ قادریہ سلسلے میں برصغیر کے شمال مغربی حصے کے بہت سے دیگر صوفی شاعر بھی بیعت ہوئے۔ ایک باقاعدہ سلسلے میں بیعت ہونے کے باوجود اپنی عادات اور طرز زندگی کے اعتبار سے ان میں اور قلندروں میں کچھ زیادہ فرق نہیں تھا۔ وہ لال چیتھڑوں میں ملبوس رہتے اور اس اعتبار سے اپنے پیشرو لال شہباز قلندر کی طرح تھے۔ برسوں لاہور کی گلیوں میں آوارہ پھرتے بھیک مانگتے رہے۔ انہیں اکثر رقصاں اور اپنے اشعار گنگناتے دیکھا جاتا۔ رات گئے داتا دربار سو رہتے۔

شاہ حسین کا تعلق پنجابی جولاہوں سے تھا جنہوں نے فیروز شاہ کے زمانے میں اسلام قبول کیا تھا۔ انہوں نے قادری صوفی شیخ بہلول دریائی کی زیرنگرانی تعلیم پائی۔ اگر

آپ ایک ہندو نوجوان مادھو سے نہ ٹکرا جاتے تو غالبًا ایک معزز شیخ بنتے۔ یہ برہمن پسر شاہ درہ کے نواح میں کسی جگہ مقیم تھا۔ تب تک شاہ حسین عمر رسیدہ ہو چکا تھا۔ انہوں نے اپنے اشعار میں بھی شکایت کی ہے کہ ان کا چہرہ جھریوں بھرا اور دانت بدنما ہو گئے ہیں۔ تاہم اس نوعمر کی لگن نے انہیں پاگل کر دیا۔ مثنوی کے کسی رومانوی ہیرو کی طرح وہ دن بھر مادھو کے نقش پا پر چلتے اور رات اس کے گھر کے آس پاس منڈلاتے رہتے۔ مثنوی کی ہیروئن کی طرح ہی مادھو کئی سال اپنے اس مداح کو نظرانداز کرتا رہا۔ مذہب کا اختلاف ان کی دوستی میں حائل رہا۔ مادھو سے قریب تر رہنے کیلئے حسین نے ہولی اور بسنت جیسے ہندو تہواروں میں حصہ لیا۔ بھجن گائے اور سادھوؤں کا لباس پہنا۔ یوں وہ دکھانا چاہتا تھا درویش اور جوگی میں موجود فرق کتنا سطحی ہے۔ بالاخر ان پر فنا کی واردات بیتی۔ ان کی قلب ماہیت ہوئی۔ وہ کلیتًا اپنے محبوب میں ضم ہوئے اور حسین سے مادھولال حسین بنے۔

جلال الدین رومی اور فخرالدین عراقی جیسے عظیم صوفیا کی روایت میں نوعمر لڑکوں کی خوبصورتی الوہی جمال کی شہادت ہے اور صوفیا اسے اطاعت الٰہی کی تربیت سمجھتے رہے اس لئے کہ انسان کی صورت میں بنایا گیا محبوب بھی خدا کی طرح مطلق اطاعت کا طالب ہوتا ہے۔''

(شمل 295: 1975ء)

شاہ حسین نے سادہو کی ذات میں اپنی ذات تحلیل کرنے کا درس لیا۔ اپنی اصل میں یہ درس مطلق کی راہ میں فنا کی تیاری تھی۔

بتلائے فنا شاہ حسین نے اپنی کافیوں میں پنجابی لوک داستان کی ہیروئن ہیر کی ترجمانی کی ہے اور اپنے ہجر کے گیت گائے ہیں جو لاہور کی گلیوں میں صدیوں سے گائے جا رہے ہیں۔

رانجھا رانجھا کردی نی میں آپے رانجھا ہوئی۔ مادھو نے خود کو رانجھے کے طور پر متشخص کیا اور بالاخر اپنے مداح کی طرف متوجہ ہو کر اس کی لگن میں حصے دار بنا۔ پھر یہ معاملات مہر و محبت کس رخ پر چلے اور لوگوں نے اس پر کس ردعمل کا اظہار کیا اس کا اندازہ لاہور کے شیخ محمود کی فارسی نظم ''حقیقت فقرا'' مولفہ 1662ء سے ہوتا ہے۔ یہ نظم شاہ حسین کی منظوم سوانح حیات کہی جا سکتی ہے۔ شاہ حسین اور مادھو کی داستان محبت کا انجام یہ نکلا کہ

مادھو مسلمان ہوا۔ یوں داستان کے ہیرو کی کجروی یعنی ہم جنس پرستی اور مے نوشی بالاخر حقیقی محبت میں بدل گئی۔

ہندو مسلم ادب کا ایک خاصا بڑا حصہ ہندو لڑکی کے عشق میں مسلمان کی گرفتاری، لڑکی کے اسلام قبول کرنے اور یوں ترک۔ ہندو مخالف کے ختم ہونے کی علامت ہے۔ اس طرح کا ادب مثنوی کا موضوع رہا جسے میں نے اپنی ایک کتاب "Suvorova 2000" میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہندو لڑکی کو پیش آنے والی اس مخالفت کی صورت صوفیا نے دراصل اپنے مشن اور نومسلموں کو پیش آنے والی سماجی اور نفسیاتی مشکلات کا ذکر کیا ہے۔ شیخ محمود کی نظم اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس میں کلاسیکی ادبی صنف کی صورت ایک معروف ولی کے حالات بیان کئے جو ایک تاریخی شخصیت بھی تھا۔ قبول اسلام کے حوالے سے نظموں کے اختتام پر بالعموم ہیرو المناک موت یا خودکشی سے دوچار ہوتا ہے اور موت کے بعد ان کا وصل ہو جاتا ہے۔ تاہم شاہ حسین کی کہانی کا انجام خاصا خوش کن تھا۔ اس نے اپنے دوست کے ساتھ کئی سال گزارے اور اس کی بانہوں میں فوت ہوا۔ اس کی وفات کے بعد مادھو اس کے مزار کا مخدوم بنا اور اس کے تخلص کے ساتھ نغمات محمد لکھتا رہا۔ اسی لئے آج مادھو لال حسین کے نام سے ملنے والی کافیاں دراصل لاہور کے دو چراغوں (چراغاں) کی مشترکہ تشکیلی کاوش ہیں۔ مادھو (المتوفی بہ 1646ء) شاہ حسین کے پہلو میں دفن ہوا۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کی بیوی نے ان قبروں پر مقبرہ اور ساتھ میں مسجد تعمیر کروائی۔ مادھو لال حسین کا عرس فروری مارچ میں ہوتا ہے اور ہولی کے ساتھ منایا جاتا ہے۔ میلہ چراغاں میں ہندوستان کے اس موسمی تہوار کے کئی خصائص نظر آتے ہیں۔ شاہ حسین کی آزاد خیالی اور بین المذاہبی انضمام نے اس داستان کو عام قبولیت کا رنگ دیا جسے بعدازاں مغل راج کی مخالفت اور آزاد پنجاب کی تحریک میں برتا گیا۔ پاکستان کے کئی معاصر ڈرامہ نگاروں نے مقتدرہ خلاف اس ہیرو کے گرد ڈرامے لکھے۔

ساتھ ہی ساتھ مادھو لال حسین کی سوانح اور ان کے ساتھ منسوب ''حقیقت الفقرا'' سے پتہ چلتا ہے کہ جہاں گرد درویشوں کی ذات کے ساتھ وابستہ افسانے دراصل حقیقت کا پردہ بن جاتے ہیں۔ قلندروں کا ختم نہ ہونے والا بظاہر بے منزل راستہ راہ محبت میں بدلتا ہے اور اسی منزل کی طرف لے جاتا ہے جس کے لئے مختلف سلسلوں سے وابستہ

درویش کوشاں رہتے ہیں۔ مادھو لال حسین نے جس حب الٰہی اور لگن کا اظہار کیا وہ سلسلوں کے وابستگان اور خانقاہ نشینوں کو میسر نہیں۔

ربا میرے حال دا محرم توں
اندر توں ایں باہر توں ایں روم روم وچ
توں

جنوبی ایشیا کے اولیا پر بہت سا کام ہوا لیکن آوارہ گرد صوفی کے ساتھ محبت نفرت کا رشتہ رہا اور معاشرے کو سکینڈل اور جذبی کشف سے دوچار کرنے والے اس بے شرع پر بہت کم کام ہوا۔ قلندر اور درویش اپنی اصل میں معاشرے کے نچلے طبقے میں مقبول مذہب کی تجسیم ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تعظیم کی جڑیں اسی زمین میں ہیں جہاں جادوٹونہ مقیم ہوا کرتا تھا اور اسے فقط سطحی طور پر اسلامایا گیا۔ ممکن ہے کہ قلندر اور متین اولیا کے مابین اختلاف سے ہی اس مزاحمت کا اندازہ ہو سکے جو معیاری اسلام کے پھیلاؤ میں ادغامی اور انضمامی مذہب نے پیش کی۔

اختتامیہ

میں نے اپنی کتاب میں وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان پاکستان اور بنگلہ دیش میں ایک ایسی زندہ اسلامی روایت موجود ہے جو ہندو سکھ اور دیگر غیر مسلم مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ مخاصمت کی راہ پر کاربند نہیں رہی۔ اس کی بجائے اس روایت میں دیگر عقائد کو مجتمع کرتے ہوئے عوامی سطح کا ایسا مذہب متشکل کیا جو رومن کیتھو لک اور آرتھوڈوکس عیسائیت کے پیروکاروں کے متماثل نظر آتا ہے۔

یہ روایت مسلم صوفیا اور ان کے مقبروں کی تعظیم کے مسلک پر مبنی ہے۔ اس میں نہ صرف مسلم بلکہ دیگر مذاہب کے کروڑوں لوگ بھی شامل ہیں۔ صوفیا کے مسلک کی تاریخ ازمنہ وسطی تک جاتی ہے۔ اس میں تاریخی تغیرات' سماجی محرکات، اور نئے جغرافیائی و سیاسی حقائق کی قبولیت کے حوالے سے کافی لچک پائی جاتی ہے۔ گذشتہ چند عشروں میں آنے والے سیاسی ہیجانات میں بھی اس نے اپنا وجود برقرار رکھا ہے اور برصغیر کے ایک امتزاجی تمدن کی تصدیق بن کر سامنے آئی ہے۔ یہ ایک ایسی روایت ہے جس نے ابھی تک لسانی' مذہبی اور ریاستی حد بندیوں سے بالا تر ہو کر برصغیر کے باشندوں کو مجتمع کر رکھا ہے۔

ہندوستان اور پاکستان میں موجود کشیدگی، ثقافتی ورثے کی تقسیم کے سوال پر کشمکش اور قومی شناخت کے مسئلے پر گرم سرد مکالموں کے ماحول میں امتزاجی ثقافت کا یہ موضوع بڑا اہم اور برمحل ہے۔ مسلم صوفی کا مسلک جنوبی ایشیا کی معاشرت میں فروغ پذیر ہے۔ اور یہ وہ خطہ ہے جہاں مختلف عقائد کے لوگ کم از کم نہ صرف پرامن بلکہ باہمی تعاون کے ماحول میں زندہ ہیں۔ جنوبی ایشیا میں مسلم صوفیا کا مسلک محض ایک تاریخی و ثقافتی جزو نہیں ہے اور نہ ہی اسے عوامی مذہب کا ایک عنصر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس یہ مسلک عالمگیر اور ہمہ پہلو مظہر ہے جس نے سیاست' سماج اور عائلی زندگی' صنفی

مسائل اور قومی نفسیات جیسے پہلوؤں کا احاطہ کر رکھا ہے۔

یوں لگتا ہے گویا جنوبی ایشیا کی گنجان آباد دنیا میں رشتہ دار، اور اپنے ہم ناموں میں گھرے صوفیا برصغیر کے ایک متوازی مقدس جغرافیے اور تاریخ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہاں کا ہر وقوعہ، سماجی تحریک، اقتصادی اصلاحات اور حتی کہ علم المصادر جیسے علمی پہلوؤں میں بھی صوفیا کی دنیا کی لازمان اور غیر متغیر جہت کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ جنگ، محلاتی سازش، حکومتوں کا آنا جانا، مالیاتی حکمت عملی کا سرد گرم اور عوامی کی شورش ان سب پر صوفیا کا مسلک اپنے ردعمل کا اظہار کرتا ہے۔ بدلتی سماجی سیاسی صورتحال کے مطابق صوفی اپنا راستہ اختیار کرتا ہے۔ کبھی یہ عقیدہ کا محافظ سخت گیر انسان ہوتا ہے اور کبھی یہ امن کا پرچارک ا،نسانیت پرست، کبھی یہ سخت گیر مشنری یا مجاہد ہوتا ہے اور کبھی مذہبی تفرقوں سے بے نیاز قلندر جس میں بظاہر تمام عیب پائے جاتے ہیں۔ کبھی یہ طبقہ بالا کا روشن خیال مرشد بنتا ہے اور کبھی ادنی طبقات کا ناخواندہ رہنما۔

اگرچہ ایک ہی لسانی یا نسلی گروہ کے اندر بھی جنوبی ایشیا کے اولیاء کی تعظیمی رسومات وتقریبات بدلتی رہتی ہیں لیکن زیادہ تر حوالوں سے ان میں کارفرما ایک ہی روح نظر آتی ہے۔ کبھی اس کا تعلق شفائی جادو سے ہوتا ہے اور کبھی یہ مقاصد کی بارآواری کا پہلو بن جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر کہا جاسکتا ہے کہ اولیاء کے زائرین کی اکثریت بیماریوں سے صحت اور اولاد میں برکت کے طالب ہوتی ہے۔ بہت کم لوگ روحانی علاج میں ترقی یا اس طرح کے دیگر مقاصد کے لیے حاضر ہوتے ہیں۔

صوفیا کا مسلک بڑی حد تک داستانوں سے متعین ومتشکل ہوتا ہے جو دوری انداز میں مزاروں، درگاہوں اور دیگر مدفنوں کے گرد جنم لیتی ہیں۔ ان داستانوں میں سے مسلکی داستانیں زیادہ اہم ہیں جو کسی تقریب یا رسم کے لیے محرک ثابت ہوتی ہیں۔ قدیم ترین مسلکی اساطیر میں بھی صوفیا سے وابستہ کوئی ایسی تقریب یا رسم موجود نہیں جس کے آغاز میں کوئی داستان پیش نہ کی جاتی ہو۔ رسم کے پیچھے موجود داستان اس رسم کا اہم عنصر ہوتی ہے اور اس کے بغیر رسم بے کار ہوجاتی ہے۔ مثال کے طور پر آستان بوسی، خاک، مقابر کا طواف اور اس طرح کی دیگر رسوم کے ساتھ وابستہ داستانیں ان رسوم کا جواز فراہم کرتی ہیں۔ بابا فرید کی زندگی کے متعلق معروف داستانوی واقعات، بہشتی دروازے

اور جلا کی تقسیم کی سند بنتی ہیں۔ لال شہباز قلندر کے آتشیں رقص کے متعلق عوامی داستانوں نے سیہون میں ہونے والی دھمال کو جنم دیا۔ شاہ حسین اور مادھولال کی محبت کی داستان نہ ہوتی تو لاہور کا میلہ چراغاں نہ لگتا۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

صوفیانہ مسالک میں وضاحتی داستانوں کو بھی یکساں اہمیت حاصل ہے جن میں فطرت یا سماجی زندگی کے بعض مظاہر کی اصل کو واضح کیا جاتا ہے۔ انہی میں بعض نعروں' ناموں اور القاب کی وجہ سمجھائی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ مسالکی داستانیں بھی وضاحت کی پیش کاری بن جاتی ہیں۔ وضاحتی داستانوں کا بغور جائزہ کسی تاریخی وقوعے کی یاد دلاتا ہے۔ بے شمار آبی چشموں کے پھوٹنے کے پس منظر میں ایسی ہی وضاحتی داستانیں پیش کی جاتی ہیں اور انہیں اولیا کا معجزہ بتایا جاتا ہے۔ حسن ابدال کا چشمہ اور منگو پیر کے تالاب اسی طرح کی مثالیں ہیں' عرفیت اور القاب کے ساتھ بھی ایسی داستانیں وابستہ کی جاتی ہیں۔ یہاں قطب الدین بختیار کا کی کے لیے کا کی شیخ فرید کے لیے گنج شکر' پیر بدل کے لئے بڑا راؤ' سالار مسعود کے لیے بالے پیر اور شاہ مدار کے لیے زندہ پیر کے القاب کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس طرح کی داستانوں میں سے مخدوم نوح' منگو پیر اور شمس تبریزی کے ساتھ وابستہ داستانیں زیادہ معروف اور مثالیں ہیں جنہوں نے بالترتیب ٹھٹھہ کی مسجد کا رخ درست کیا' سندھ میں مگرمچھ متعارف کروایا اور ملتان کی آب وہوا بدل ڈالی۔ برصغیر میں بے شمار مقامات' پہاڑ قصبے اور دریاؤں کے نام ایسے ہی صوفیانہ واقعات اور داستانوں کے ساتھ موسوم ہیں۔

ازمنہ وسطیٰ میں شروع ہونے والا صوفیا کا مسلک جنوبی ایشیائی ممالک کا روحانی ورثہ ثابت ہوا اور ایک خصوصی مظہر کی حیثیت سے اب تک زندہ چلا آرہا ہے۔ اس کی خاص بات یہ ہے کہ اس نے تاریخی تغیرات' سماجی اتھل پتھل اور نئی جغرافیائی تاریخی حقیقتوں کے ہاتھوں شکست نہیں کھائی۔ صوفیا کا مسلک یوں بھی اہم ہے کہ یہ برصغیر کے اصل امتزاجی کلچر کی گواہی دیتا ہے۔ اس نے مختلف نسلی اور مذہبی برادریوں کو باہم منسلک کررکھا ہے اور لوگ ریاستی حدبندیوں سے بالاتر ہوکر زیارت اور حاضری پر کاربند ہیں۔ صوفیا کا مسلک عالمگیر اور ہمہ پہلو مظہر ہے جس نے مذہب کے دائرہ کار سے کہیں وسیع تر میدان حیات کو محیط کررکھا ہے۔ اس نے جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی ذہنیت گروہی نفسیات

اور خود آگہی کو ہمیشہ منعکس کیا ہے۔ یہ اجزا ان مسلمانوں کا قومی کردار کہلا سکتے ہیں۔
زیادہ منظّم اور صحت کے ساتھ نہ سہی لیکن احوال الاولیاء پر مشتمل ادب ازمنہ وسطی کے برصغیر کی نقشہ کشی کرتا ہے۔ زیر نظر کتاب میں امیر حسن سنجری کی 'فوائد الفواد' امیر خورد کی 'سیر الاولیا'، حامد قلندر کی کتاب 'خیر المجالس'، داراشکوہ کی 'سفینۃ الاولیاء' جمالی کمبوہ کی 'سیر العارفین' اور ایسی ہی دیگر کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ کتابیں زیادہ تر چودھویں تا سترہویں صدی کے عرصے میں تصنیف کی گئیں۔ ہندوستانی اور پاکستانی عالموں کے علاوہ مغرب کے عالموں نے بھی ان کا مدتوں بغور مطالعہ کیا۔
صوفیا کے مسلک نے عوامی مذہب کی گود میں جنم لیا جسے رواجاً امتزاجی کہا جاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ صوفی مسالک کی بعض رسوم دہرے محرکات پر مبنی ہیں۔ اس امر کی وضاحت میں میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تواریخی سطح پر باہم منسلک نہ ہونے کے باوجود مقابر کی مسلم زیارت اور ہندو تیرتھ یاترا کے پس منظر میں ایک سے تصور کارفرما ہیں۔ ان کے ایک دوسرے پر براہ راست اثرات کا تعین ہر بار از سرِنو کرنا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جنوبی ایشیا میں آنے والی زیارت کی رسوم کی تشکیل اسلام کی اصل سرزمین میں ہو چکی تھیں۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ صوفیا کا مسلک معاشرے کے نچلے طبقے کے اسلام کے خاص مزاج کا تعین کرتا ہے اور اس امر کی وضاحت بھی کہ اس کی امتزاجی قوت اتنی کارگر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ امتزاج کی اصل کا تعلق تواریخی اشتراک میں نہیں بلکہ اقدار، روایت اور رجحان کے تکثیری مزاج میں ہے۔ یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اس مزاج نے عوامی اسلام کی نظری سرحدوں کو ختم نہیں کر دیا ہے۔ اس نے بھی اسلام کے پانچوں ارکان اور پیغمبر قرآن اور سنت کی اطاعت درجہ اولی پر موجود ہے۔ فقط یہ ہوا ہے کہ یہ زیادہ رنگا رنگ ہے اور اس میں مسلم دنیا کے باقی خطوں کی سی سختی نہیں ہے۔
مشرقی تمدن کے دیگر سری پہلوؤں کی طرح صوفیا اور ان کے مقابر کے مسلک نے بھی یورپی فنکاروں کے تخیل کو ہوا دی ہے۔ اس کی ایک معروف مثال ایک جرمن فلم The Indian Tomb ہے۔ اس فلم کے مرکزی کردار معروف ہیرو کونرڈ ویڈٹ (Conrad Veidt) اور مشہور حسینہ (D Putte) ہیں۔ بعد از جنگ کے ماسکو میں یہ سری میلوڈرامہ بڑا مقبول ہوا تھا۔ فلم کا نام ایک مقبرے سے ماخوذ تھا جہاں لوگوں کو ہلاک

کرنے کے بعد ایک تہہ خانہ میں چن دیا جاتا تھا۔ یہ فلم کئی اعتبار سے جرمن فلمی صنعت میں مقبول ایکسپریشنزم کی تحریک کی نمائندہ فلم تھی۔

کئی معروف مصنف پراسرار اور یاس انگیز ہندوستانی مقبرے جھانکتے نظر آتے ہیں۔ آرتھر کونن ڈائل' اگاتھا کرسٹی اور ولکی کولنز جیسے مصنفوں نے اپنی کئی تحریروں کا مواد ان مقبروں سے لیا۔ برطانوی ہند میں بھی یورپی لوگ مقبروں کی زیارت یوں کرتے تھے گویا اپنی زندگی شیر کے شکار جیسے کسی سنسنی خیز تجربے میں داؤ پر لگا رہے ہیں۔ اس حوالے سے نوآبادی عہد کے ایک منتظم ولیم سلی مین (William Sleeman) کی تحریر قابل غور ہے ' ''مجھے تاج محل میں یورپی خواتین وحضرات کے لیے پکنکوں کے انتظام پر اپنا عاجزانہ احتجاج پیش کرنا ہے۔ رقص وسرور ودعوت جیسی تقریبات برمحل ہوں تو بری نہیں لیکن مقبرہ کی چھت تلے نہایت غیر موزوں ہیں۔ لگتا ہے کہ مزار اور درگاہ کے حوالے سے مغربی ادب اور سینما نے اسرار اور جرم کا ایک تاثر قائم کیا جس کا اصل سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم اجنبیوں کے لیے بھی جنوبی ایشیا کا مزار پر ہجوم' پراسرار مقام سہی لیکن اس میں خزانہ تلاش کرنے والوں کو مایوسی ہوگی۔ مزار کے متعلق یورپی فکر اور تاثر اسی طرح غلط ہے جس طرح ہندوستان کی غربت' شہوانیت اور عدم تشدد غلط ثابت ہوئے۔

میں نے گیارہویں تا پندرہویں صدی کے نہایت محترم ومقدم صوفیا کے متعلق تحقیقی کام کیا ہے۔ ان لوگوں کا زمانہ وہ تھا جب صوفیا کے بڑے سلسلے برصغیر میں متشکل ہورہے تھے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ بعد کے زمانوں میں تصوف بنجر ہوگیا۔ مغلوں کے عہد میں یہاں نقشبندیہ وقادریہ سمیت کئی سلسلوں نے جنم لیا جن میں سے کچھ اصلاح پسند تھے۔ اور کچھ شاہ عنایت اور بایزید انصاری المعروف پیر روشن جیسے چھوٹی برادریوں کے حقوق کے علمبردار۔ خود ہماری صدی میں سلسلہ اولیا کے اہرام کا محیط بڑا ہے۔ گولڑہ شریف کے پیر مہر علی شاہ کا نام نئے مصدقہ اولیا میں آتا ہے۔

ممکن ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہمارے آج کے کچھ معاصرین بھی ولایت کا درجہ حاصل کرلیں۔ اس لیے کہ ہندوستان' پاکستان اور بنگلہ دیش کے عوام کی نئی نسل میں بھی کرامات اور عنایات الٰہی کی بے نیازی اور برکات کے نزول پر ایمان موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مزاروں کی بروکیڈ کی چادروں پر بڑی گلاب کی تازہ پتیاں پڑی رہتی ہیں۔

نوٹس

باب۔۱

1. ممکن ہے کہ قبر کی خاک کے مقدس ہونے کا تعلق اس خاک اول الحبا یعنی خاک ازل سے جاملتا ہو۔ ابن عربی نے یہ اصطلاح ہیولہ کے مترادف میں استعمال کی ہے جس نے اس خلا کو بھرا تھا جس میں اللہ تعالیٰ نے پہلے پہل کائنات کے خاکے منکشف کئے تھے۔ گزرتے وقت کے ساتھ اسے جادوئی اور سحری تراکیب و رسوم کے علاوہ کیمیا گری کے نسخوں میں بھی استعمال کیا جانے لگا۔ لاہور میں حضرت میاں میر کے مقبرے پر کندہ ہے:

خاک درش رشک اکسیر شد

2. مسلم ادب میں لفظ زندیق بنیادی طور پر ثنویت پسندوں کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اسے مذہبی سے زیادہ سیاسی رنگ میں برتا گیا۔ ریاستی اقتدار میں خطرہ بننے والوں کو زندیق قرار دیا گیا۔ یہ اور بات ہے کہ اس عمل میں ان پر مذہبی بدعقیدگی کا الزام بھی عائد کیا گیا۔ فقیہان نے زنادقہ کو رسول اللہ کی توہین کرنے والوں کے برابر قرار دیا جن کی سزا موت تھی۔

3. اولیا کا ایک مخصوص اور اہم گروہ جس کی ولایت کو ابتدا میں ایک مخصوص سلسلے یا طریقے کی حدود میں تسلیم کیا گیا۔ شیوخ کی زندگیوں کے حالات، تذکروں اور طبقات الاولیا جیسے ادب سے پتہ چلتا ہے کہ اس مسلک کے اندر ولایت کی تقسیم کا ایک اپنا سلسلہ جاری ہوا۔

4. کسی ولی کے نقش پایا کف دست کی تعظیم جنوبی ایشیا کے تمام مذاہب میں کسی نہ کسی طور موجود ہے۔ مثال کے طور پر سری لنکا میں آدم کی چوٹی کو مسلمانوں کے نزدیک مقدس مانا جاتا تھا کہ یہاں قدم بابا یعنی آدم علیہ السلام کا نقش پا موجود ہے۔ ہندو

اور بدھ اسی کو بالترتیب شیو اور بدھ کے نقش پا کے طور پر مقدس جانتے۔ ہندوؤں کے مقدس شہر ہر دوار میں مقدس ترین جگہ ایک چٹان ہے جہاں دباؤ کے ایک نشان کو ہری یعنی وشنو کا نقش پا سمجھا جاتا ہے۔ پنجاب کے پہاڑی علاقوں میں سکھوں کا مقدس مقام پنجہ صاحب ہے جسے گرونانک کی ہتھیلی کا نشان سمجھا جاتا ہے۔

5. ہندوستانی اسلام میں تبرکات بڑی حد تک قبل اسلام کی تقدیسی روایات کا نتیجہ ہے۔ اس حوالے سے بدھوں کا اثر بالخصوص قابل ذکر ہے۔ اسلام کو اسی کا مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ سٹوپا بدھوں کا ایسا مقدس مقام ہے جہاں بدھ کے دانت جیسی کوئی چیز دفن ہوتی تھی۔ مسلمانوں میں مقابر اور تبرکات اسی بدھ اثر کا نتیجہ ہوسکتے ہیں۔ گولڈ زیہر کا خیال ہے کہ بدھ کی باقیات کو براہ راست شیعہ باقیات میں منقلب کیا جاسکتا ہے۔

6. سلطنت دہلی میں شیخ الاسلام کا عہدہ مستقل نہیں تھا یعنی یہ وقف جائیداد کے نگران عہدیدار صدر الصدور کی طرح مستقل آسامی نہیں تھی۔ اگرچہ شیخ الاسلام کا عہدہ اعزازی ہوتا تھا لیکن اس کے ساتھ بھاری تنخواہ اور جاگیر وغیرہ منسلک تھی۔ اپنے مسلک کے نامور اراکین ہونے کے ناطے بہت سے صوفیوں کیلئے بھی یہ لقب استعمال ہوا۔ چنانچہ چشتی احوال الاولیا میں قطب الدین بختیار کاکی اور بابا فرید کو شیخ الاسلام کہا جاتا ہے۔

7. عہد اوائل کے صوفی مصنفین متفق تھے کہ صوفیا معجزہ دکھانے کی اہلیت کا اظہار بنام خداوند کرتے تھے لیکن بالعموم انہوں نے کرامت سے گریز کا رویہ اپنایا۔ الرسالۃ القشیریہ کے مصنف القشیری نے لکھا کہ پیغمبروں کو بھی معجزے کی ضرورت اپنے مشن کی حقانیت کے ثبوت میں پڑتی تھی۔ اس کے برعکس صوفیا کو وہ سب کچھ چھپانا ہوتا تھا جو ان سے انجانے میں سرزد ہوجاتا تھا۔ (الہجویری 311:1926ء)

8. شمل ایک اور زیادہ روایتی اور خوش کن کہانی کے ذریعے ان مگرمچھوں کے اصل کی وضاحت کرتے ہوئے کہتی ہے کہ عالم جذب میں صوفی نے پھول تالاب میں پھینک کر بددعا دی تھی۔ (شمل 129:1980ء)

9. شمس تبریز مختلف مسلمان اولیا کے انضمام کی ایک مثال ہے۔ ملتان میں دفن پیر شمس

تبریزی کے متعلق گمان غالب ہے کہ یہ اسماعیلی مشنری تھا لیکن پنجاب میں مقبول روایت کے مطابق اس کا نام جلال الدین رومی کے مرشد اور دوست شمس الدین محمد تبریزی کے ساتھ خلط ملط کردیا جاتا ہے۔ یہ آوارہ گرد درویش جس کا ہم نام 1247ء میں ہلاک کیا گیا اور غالباً قونیہ میں دفن ہے۔ لیکن ہندوستانی روایات توثیق کرتی ہیں کہ وہ قاتلوں کے ہاتھوں سے بچ نکلا اور بھاگ کر ہندوستان آ گیا۔

10. اصطلاح سماع مذہبی موسیقی کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ اسے ہند فارسی ادب میں تصوف کے تناظر میں برتا جاتا ہے۔ اس کا حوالہ آداب سماع کے ساتھ تذکروں اور ملفوظات میں ملتا ہے۔ (ڈلوائے 93:1994ء)

11. بلوچی اور پشتو زبانوں میں لفظ زیارت ولی کی قبر کیلئے بولا جاتا ہے۔ بلوچستان کے شہر زیارت کا نام بھی وہاں موجود بابا خرولی کی قبر سے ماخوذ ہے۔

12. لڑمنگھم کے خیال میں صوفی کسی بزرگ کے مزار پر اور طرح سے حاضری دیتا ہے اور عام لوگ کسی اور طریقے سے۔ کسی زیارت پر صوفی کا مقصد مراقبہ یعنی روحانی اتصال ہوتا ہے اور وہ قبر کو مراقبے میں سہولت کیلئے علامت کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ عامتہ الناس کا عقیدہ ہے کہ صاحب مزار کی روح مقبرے میں اور ان جگہوں پر بھی موجود ہوتی ہے جہاں اس نے کسی نہ کسی حوالے سے وقت گزارا۔ ان مقامات پر اس کی استعانت طلب کی جاسکتی ہے۔

13. خدا کے ساتھ روحانی اتصال کی غرض سے توجہ کا ارتکاز مراقبہ کہلاتا ہے۔ یہی لفظ کسی ولی، مرشد یا شیخ کے ساتھ اتصالی کوشش کیلئے بھی برتا جاتا ہے۔ اپنی اصل میں یہ نفسی تکنیکی طریقہ ہے جسے صوفی کسی ولی یا مرشد کا نقش قائم کرنے کیلئے استعمال کرتا ہے۔ مراقبہ کسی ولی کی زندگی میں بھی ہوسکتا تھا اور اس کی موت کے بعد بھی۔ معروف متصوفانہ اتصالوں میں سے جلال الدین رومی اور شمس تبریزی، شیخ حمید اور نظام الدین اولیا، داراشکوہ اور میاں میر، شاہ حسین اور مادھولال وغیرہ کے اتصال زیادہ مذکور ہیں اور مراقبے کی ذیل میں آتے ہیں۔ شیخ کے انتقال پر مریدین اس کے مقبرے کے نزدیک مراقبہ کرتے ہیں اور یوں استغراق میں سہولت رہتی ہے۔

14. لنگر کی تقسیم عام تبرک (برکت سے ماخوذ) کا جزو لازم ہے۔

15. عبدالقادر جیلانی سے منسوب ایک اور مزار پنجاب کے علاقے کلر کہار میں ہے۔ قلات میں گیارہویں صدی کا ایک شیعہ مبلغ اسی نام کا آیا اور واقعی وہیں دفن ہے۔ اسی طرح پنجاب میں تیرھویں صدی کا ایک ترکستانی ولی بھی دفن ہے۔

16. عربی میں آزادی اور اجازت کیلئے استعمال ہونے والا لفظ اباحہ۔ صوفیا کی اولین کتابوں اور بالخصوص الھجویری نے اسے ان صوفیا کے حوالے سے برتا ہے جو خود کو سماجی اور اخلاقی بندشوں سے آزاد خیال کرتے تھے۔ امیر خسرو اور برنی نے اپنے وقائع میں یہ اصطلاح ایک اور رنگ، اباحتی کے طور پر اسماعیلیوں اور محرمات کے ساتھ جنسی روابط قائم کرنے والوں کیلئے برتی ہے۔ اس لئے اس لفظ کی جڑیں بھگتی یا اس کی کسی بگڑی ہوئی شکل میں تلاش کرنے کی کوشش غلط ہے اور اسی طرح اسے ہندوؤں کا کوئی فرقہ قرار دینا بھی غلط ہوگا جن میں، ازمنہ وسطیٰ کے تنتر کا کوئی عنصر باقی رہ گیا تھا (اشرفین 133:1963ء)

17. نوآبادکار برطانوی اہلکاروں کی قبریں بھی بعض اوقات زیارت گاہیں بن گئیں۔ خان گڑھ (حالیہ جیکب آباد، سندھ) میں انیسویں صدی کے وسط کی برطانوی انتظامیہ کے ایک افسر جان جیکب کی قبر اس رویے کی ایک مثال ہے۔ مقامی مسیحی قبرستان میں جان جیکب کی قبر کا یادگاری کتبہ زیارت گاہ ہے۔ اس پر پھولوں کے ہار چڑھائے جاتے ہیں اور جمعرات کو دیئے جلائے جاتے ہیں۔

18. مٹھن کوٹ دریائے سندھ کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جو سرائیکی کے مشہور صوفی شاعر خواجہ غلام فرید (1910ء۔1815ء) کے مقبرے کے گرد بنا۔

19. مثال کے طور پر ابوسعید بن ابوالخیر میہانی کے اس شعر کے ساتھ تقابل کریں:

هو شم نہ مواسکن و خویشاں بردند
ایں کج کلا ہنیئے میر شاں بروند

باب ۔۲

2- مہر علی شاہ جامع الشلاثل تھے۔ انکے والد کے چچا نے انہیں پہلے آبائی قادری سلسلے میں بیعت کیا۔ بعد ازاں روحانی ترفع کی غرض سے وہ چشتیہ نظامیہ سلسلے میں بیعت

ہوئے۔ چند سال کے بعد انہیں چشتیہ صابریہ سلسلے میں بیعت کیا گیا اور بیعت کرنے کی اجازت بھی دی گئی۔ (فاضل خان 1985:25)

3- فوائد الفواد سے اندازہ کیا جائے تو ولی ہونے کے سوال کو سلسلہ چشتیہ کے شیوخ نے بھی اٹھایا۔ انکا تناظر خفی کی تعلیم تھا۔ اور یہ کہتے تھے کہ جب تک خدا لوگوں پر ظاہر نہ کر دے۔ ولائت کو مخفی رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ حمیدالدین سوالی نا گوری سے پوچھا گیا: ''ایسا کیونکر ہے کہ بعض اولیا کے نام بھی یاد نہ رہے جبکہ بعض کی شہرت زمین کے کناروں تک پھیل گئی۔ اولیا کے معاملے میں یہ تضاد کیسا ہے؟'' حمید الدین نے جواب دیا، ''جو اپنی زندگی میں مشہور ہونے کی کوشش کرتا ہے موت کے بعد فراموش کر دیا جاتا ہے لیکن جو دوران حیات شناخت چھپاتا ہے موت کے بعد پوری دنیا میں اسکا نام گونجتا ہے؟'' (میر حسن 1992:82)

4- کئی اولیا کے ساتھ روایتاً ناخواندگی وابستہ کی جاتی ہے ایسے لوگوں میں صوفی شاعر بھی شامل ہیں۔ اسکی ایک وجہ عامتہ الناس کے مذہب کا عقل دشمن رویہ بھی ہے۔ اس طرز عمل کی عکاس ایک کہانی کا تعلق شاہ عبدالعزیز کی زندگی سے ہے کہ بچپن میں سکول کے پہلے دن ہی انہوں نے عربی حروف تہجی کا پہلا حرف ''ا'' سیکھا اور پھر مزید پڑھنے سے انکار کر دیا۔ کہنے لگے، ''الف سے اللہ اور مجھے اور کچھ درکار نہیں۔'' اس واقعے سے پنجابی صوفی شاعر بلھے شاہ یاد آتا ہے:

علمو بس کریں اویار
اکو الف میرے درکار

5- ہجویری کی کتاب کا مکمل نام ''کشف المحجوب لی ارباب القلوب'' ہے۔

6- شیخ الختلی کے روحانی شجرے کی وساطت سے چوتھی نسل میں الھجویری کا سلسلہ پھر جنید سے جا ملتا ہے (جنید ۔ابوبکر الشبلی۔ ابوالحسن الحصری۔ ابوالفضل الختلی اور الھجویری)

7- ابو حنیفہ (767-690) ماہر الٰہیات اور حنفی مذہب کے بانی اور ماخذ اسم فقہ حنفیہ جس

سے الہجویری کا تعلق تھا۔

8- اصل میں حلوائے سابونی بام اور شہد کا حلوہ جو تلوں کے تیل میں بنایا جاتا تھا اور کئی رنگوں میں ملتا تھا۔

9- اہل الصفہ پیغمبر اسلام ﷺ کے غریب ساتھی جن کے پاس اپنے گھر نہیں تھے اور وہ مدینہ کی ایک مسجد میں چھپر کے نیچے مقیم تھے۔ الہجویری اور بعد کے بہت سے مصنفین نے انہیں اولین صوفی قرار دیا۔ ازمنہ وسطیٰ کے کچھ مصنفین نے صوفی کی اصل صفہ میں ڈھونڈی۔ الہجویری میں لفظ تصوف کے ماخذ کے طور پر لفظوں کی ایک فہرست دی ہے لیکن کسی کو حتمی نہیں سمجھا۔ (الہجویری 1926:30)

10- الہجویری کے نمایاں پیشتر وؤں میں سے ایک ابونصر السراج مصنف ''کتاب اللمحہ'' عبدالرحمان السلامی مصنف کتاب ''کتاب الصوفیا'' اور ابوالقاسم القشیر ی مصنف کتاب ''الرسالتہ فی العلم التصوف'' زیادہ اہم ہیں۔

11- اہل حدیث اسلام کے روائتی آئیڈیالوجی کے علمبردار ان لوگوں میں سے بہت سے محدث ہوئے جو حدیث کی جمع اور اسکی پرکھ میں مصروف رہے۔ بظاہر اس وقوعے میں انہیں علما میں سے ایک کا حوالہ دیا گیا ہے۔

12- اس رویے کی ایک مثال کے طور پر داراشکوہ نے اپنے معاصرین میں سے ایک مثال اپنی کتاب ''مجمع البحرین'' میں دی ہے: ''ہمارے عہد کے عالم اپنے مریدوں کو فقط خدا کی طرف بلاتے ہیں۔ لیکن ان مریدوں میں سے کبھی کوئی عارف کے مقام تک نہ پہنچا۔ نہ اسے انکے علمی مقالموں سے کوئی نفع ہوا۔ اور نہ راہ سلوک اور طریقت پر شہید ہو کر خدا تک پہنچا۔ نہ اسے انکے علمی مقالموں سے کوئی نفع ہوا۔ اور نہ راہ سلوک اور طریقت پر شہید ہو کر خدا تک پہنچا۔'' (داراشکوہ 1990:55)

13- مسلم ادب میں لاہاور اور لوہاور کا لفظ لاہور کیلئے برتا جاتا رہا ہے۔ ان میں البیرونی کی کتاب الہند بھی شامل ہے۔ راجپوتوں کی زبان میں لفظ ہاور قلعے کیلئے برتا جاتا ہے اور جنوبی ایشیا کے کئی شہروں مثلاً پشاور، کاٹھیاور، سونا ور کے نام کا حصہ ہے۔ امیر خسرو کی کتابوں میں اسے لاہا نور لکھا گیا ہے۔ ازمنہ وسطیٰ کے راجپوت ماخذوں میں اس شہر کو لاہ کوٹ یعنی لاہ کا قلعہ لکھا جاتا تھا جو رام کا ایک بیٹا تھا اور اسے لاہور

کا اساطیری بانی مانا جاتا ہے۔

14- بعض کتابیں الہجویری کی دسترس میں نہ تھیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ انکا حوالہ اٹکل پچو دیتے ہیں۔

15- غزنویوں کے لاہور فتح کرنے سے بھی پہلے یہاں کوئی شیخ محمد اسماعیل البخاری (المتوفی بہ 1056)اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے۔ الہجویری کی ان سے ملاقات غائبانہ ہوئی۔ پنجابی ہندوؤں کے اسلام کا سہرا سلطان سخی سرور کے نام باندھا جاتا ہے۔ سلطان محمود غزنوی کے اس فوجی افسر کی قبر قلعے میں ہے۔ پنجابی مسلمانوں کی ایک ذات ''سلطانی'' کی اصل اسی سپاہی صوفی کے نام میں ہے۔

16- مختلف زمانوں سے تعلق رکھنے والے اولیا کی خیالی ملاقات کی پیشکش مسلم شاعری اور منی ایچر پینٹنگ کا محبوب موضوع رہی ہے۔ چناچہ اقبال بھی اسی روائت پر چلتے ہوئے یہ نظم لکھتے ہیں۔

17- نظم ''اسرار خودی'' کے ایک اور پیرے سے بھی یہ بات ثابت ہے جہاں اقبال حضرت میاں میر کی مداح کرتے ہوئے انہیں اعتدال اور ہمہ گیریت میں داتا صاحب کے برابر مقام دیتے ہیں۔

18- مزار پر کندہ مدحیہ اشعار کے مخاطب یعنی داتا صاحب سے قطع نظر یہ سنی طبقے کے معمول کے اجزائے ترکیبی ہیں۔

باب۔۳

1- امیر خورد نے ''سیار الاولیا'' میں معین الدین سجزی کے سلسلے کے پیشرو ؤں کی فہرست دی ہے: ابواسحاق الشامی، خواجہ ابو احمد ابدال چشتی، ابومحمد چشتی، خواجہ یوسف چشتی، خواجہ مودود چشتی، خواجہ احمد چشتی، خواجہ حاجی شریف اور خواجہ عثمان ہارونی آخری نام معین الدین سجزی کے روحانی مرشد کا ہے اور اسکے ساتھ ہی خراسان میں چشتی سلسلے کی نشو ونما رک گئی۔ (امیر خورد 1978:94)

2- مسلم تاریخی ادب میں معیز الدین غوری کو زیادہ تر محمد غوری لکھا جاتا ہے۔ تاہم ہندوستانی ادبی روائت اور بالخصوص چند بردائے کی مشہور نظم ''پرتھوی راج راسو' میں

اسے شہاب الدین کہا گیا ہے۔

3- امیر خورد کا یہ اصرار کہ معین الدین نے اپنے مرشد خواجہ ہارونی کی خدمت میں بیس سال گزارے۔ احوال الاولیا کی اس کہانی کے ساتھ زمانی مطابقت کا حامل نہیں کہ بغداد میں انکی ملاقات عبدالقادر جیلانی سے ہوئی۔ موخرالذکر کا انتقال 1166ء میں ہوا اور معین الدین انہیں نہائت لڑکپن میں ہی مل سکتے تھے۔ یہی استدلال نجیب الدین سہروردی (المتوفی 1168ء) کے ساتھ الہجویری کی ملاقات کے متعلق بھی کیا جاسکتا ہے۔

4- مثال کے طور پر اسطرح کی ایک کہانی سبزوار کے شیعہ گورنر محمد یادگار کے سنی ہونے کی ہے۔ وہ ایسا متعصب تھا کہ لوگوں کو محض ابوبکر، عمر یا عثمان جیسے نام رکھنے پر سزائیں دیا کرتا۔ خواجہ معین الدین کی صرف ایک نظر کا اثر ایسا ہوا کہ وہ اپنے اعمال پر پچھتایا اور متقی سنی بن گیا۔ (رضوی 1986:120) امیر خورد اسی طرح کی ایک کہانی میں قدامت پسند ماہر الٰہیات مولانا ضیا الدین حکیم کے صوفی بننے کا حال سناتے ہیں۔ یہ صاحب بلخ کے ایک مدرسے میں تصوف خلاف درس دیا کرتے تھے۔ اس نے خواجہ کی دعوت پر انکے ساتھ کھانا کھایا تو معا ان پر تصوف کی تعلیمات عیاں ہوگئیں۔ بعد ازاں وہ بلخ میں خواجہ کا خلیفہ مقرر ہوا (امیر خورد 1978:29)

5- ابو الفضل نے بالخصوص لکھا ہے جس سال سام نے دہلی پر قبضہ کیا وہ (یعنی خواجہ صاحب) اس شہر میں آئے اور پھر گوشہ نشینی کی زندگی کیلئے اجمیر چلے گئے۔ (ابوالفضل 1978:78)

6- فوائد الفواد میں شیخ حسین زنجانی کے متعلق لکھا ہے کہ وہ الہجویری سے پہلے فوت ہوئے۔ یوں لاہور میں خواجہ معین الدین کے ساتھ انکی ملاقات نہیں ہوسکتی تھی۔ لکھا ہے: ''شیخ حسین زنجانی کو لاہور میں رہتے عرصہ ہو چکا تھا کہ انکے مشترکہ پیر نے کہا، ''علی ہجویری جاؤ لاہور میں مقیم ہو جاؤ'' الہجویری کہنے لگے، ''مگر وہاں تو شیخ حسین زنجانی مقیم ہیں۔ تب پیر نے پھر کہا، ''جاؤ۔'' الہجویری نے بڑی فرض شناسی کے ساتھ حکم مانا اور لاہور کی طرف روانہ ہوئے۔ لاہور پہنچے تو شام ہورہی تھی۔ انہوں نے اگلے دن لوگوں سے شیخ حسین زنجانی کے جنازہ کی خبر سنی۔ (امیر حسین

(1992:119

7- تارا گڑھ کے مغرب میں واقع علاقے کو بی بی حفظ جمال کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ یہیں چشمہ حافظ جمال ہوا کرتا تھا۔ شہنشاہ جہانگیر کے حکم پر 1614ء میں یہاں چشمہ نورنامی محل بمعہ باغیچہ، تالاب اور فوارے کے نصب کیا گیا۔ سفیر تھامس رونے اس محل اور باغ کو مفصل بیان کیا ہے۔ (فوسٹر 1965:123)

8- ازمنہ وسطیٰ کے مسلم مشرق میں اقطع بردار کو مقطع کہا جاتا تھا۔ یہ قطع اراضی حکمران بالعموم فوجی خدمات کی شرط پر دیتا تھا۔ یہ قطعہ اراضی مقطع کی ملکیت نہیں ہوتا تھا۔ مقطع اس علاقے سے محصولات اکٹھا کرنے کا ذمہ دار تھا۔ سلاطین دہلی کا مقطع ایک طرح کا منتظم نمائندہ تھا جو مفتوحہ علاقوں پر تعینات کیا جاتا تھا۔

9- بظاہر اجمیر تک سفر کے خطرات کے پیش نظر معین الدین کے جانشین نظام الدین اولیا اور نصیر الدین چراغ دہلی انکے مزار پر حاضری نہ دے سکے اور قطب الدین بختیار کاکی کے مقبرے کی زیارت تک محدود رہے۔

10- یہ دیگیں اب باقی نہیں ہیں تاہم ان کے نصب کیئے جانے کی تاریخ ملتی ہے۔ یہ مادۂ تاریخ اکبر کے درباری شاعر میر عطا الدولہ قمی قزوینی نے نکالا تھا۔

11- موسیقی کے متعلق اورنگزیب کے رویے کا عکاس ایک واقعہ مشہور ہے۔ دربار سے نکال دیئے جانے والے موسیقار شاہی حجرے کے قریب سے جنازہ لیئےنکلے۔ پوچھنے پر کہ یہ جنازہ کس کا ہے؟ انہوں نے جواب دیا، ''موسیقی مرگئی ہے۔ اس کا جنازہ لئے جاتے ہیں۔'' اورنگزیب نے جواب دیا، ''خوب! ذرا گہرا دبانا تھا کہ قبر سے کوئی آواز نہ نکلے۔''

12- مغل دربار میں انا اور دایہ کو بڑی توقیر اور رسوخ حاصل تھا۔ انکی عطیہ کردہ عمارتیں اکثر ملتی ہیں جن میں سے معروف ترین لاہور میں واقع شاہجہاں کی دایہ دائی انگہ کا مقبرہ ہے۔

باب ۔۴

1- ان بانیوں کی تواریخ حیات سے جدید ہندوستان کے ادبی رجحانات کی تشکیل کے ساتھ وابستہ زیریں زمانی حدود کا تعین بھی مشکل ہے تاہم زیادہ تر معاملات میں

اسے سترھویں صدی کے اواخر اور اٹھارہویں صدی کے آغاز کے ساتھ منطبق کیا جا سکتا ہے کیونکہ تب مغلوں کی سلطنت اور اسکے ساتھ ہی فارسی زبان کا زوال شروع ہوا اور مقامی زبانوں کو فروغ ملنا شروع ہوا۔

2- ایک غنائیہ جسے اونچی ہوتی اور پھر چھٹتی ہوئی لے میں گایا جاتا ہے جس میں صوفیانہ فکر بیان ہوتی ہے۔ سرائیکی، پنجابی، اور سندھی میں کافی قوالی کے انداز میں بھی گائی جاتی ہے۔

3- وہ ابن العربی کا اتباع کرتا ہے اسی لئے اسکے مذہب اور عقیدے دونوں پر وحدت الوجود کا اثر ہے۔

4- ھوکا لفظ عربی مادے ھو سے مشتق ہے یعنی وہ۔ لفظ کی یہ شکل ذکر کے وقت استعمال ہوتی ہے۔ سلطان باھو کے شعر اس کوک پر ختم ہوتے ہیں اور یہ اسکے نام کا جزو بھی ہے۔

5- میر درد نے وضاحت کی ہے کہ صوفیانہ سطح پر پہنچ کر عبادات کی جگہوں میں کیوں فرق نہیں رہ جاتا:

دیر تھا کعبہ تھا یا بت خانہ تھا
ہم تو سب مہمان تھے واں تو ہی صاحب خانہ تھا

(اسد علی 1979:156)

6- قطب الدین بختیار کاکی کے ملفوضات فوائد السالکین کو شیخ فرید کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ خود انکے متعلق حیران کن واقعات ملفوظات کے ایک اور مجموعے راحت القلوب میں موجود ہیں جنکی تالیف نظام الدین اولیا کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے۔ تاہم انہیں اس امر سے انکار تھا۔ نصیر الدین چراغ دہلی کی معتبر شہادت ہے کہ نہ تو شیخ الاسلام فرید الدین نہ ہی شیخ الاسلام نظام الدین اور اسی طرح کسی چشتی اولیا یا بعد میں آنیوالے سلسلے کے شیوخ میں سے کسی نے کتاب لکھی۔ (حمید قلندر 1959:52)

7- اس ولی کے دادا قاضی شعیب عہدۂ قضا پر فائز تھے۔ اہل اقتدار کے ساتھ انکی تعلق

اور قرابت داری فقط افسانہ ہے۔ محمد غوثی شطاری نے بابا فرید کا سلسلہ لکھا اور اسے پندرہویں نسل میں خلیفہ عمر تک جا ملایا۔

8- جواہر فریدی، جس کے اعتبار میں کلام ہے، کرسوم بی بی کے متعلق ایک واقعہ بیان کرتا ہے کہ وہ نو مولود بیٹے کو تنہائی اور روزے کا خوگر بنانے کیلئے جنگل میں چھوڑ آئیں۔ ایک عرصے کے بعد گھر پہنچے تو ماں نے انکے بال سنوارے۔ دندانے دار کنگھی نے خراش ڈالی تو فرید اپنی چیخ نہ روک سکے۔ تب کرسوم بی بی نے کہا، ''تم نے وقت گنوایا اور کچھ بھی حاصل نہ کیا۔'' (نظامی 1955:24)

9- امیر خورد نے بابا فرید کی گفتگو یوں نقل کی ہے: اپنی خواہشات کی تسکین کیلئے ادھار لینے کی بجائے درویش موت کو ترجیح دیتا ہے۔ قرض اور دنیا تیاگنے کا عمل باہم متضاد ہیں اور اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ (امیر خورد 1971:66)

10- شیخ ابوالسعید ابوالخیر رحمتہ اللہ علیہ کہا کرتے تھے مجھے پیغمبر ﷺ کی نمازوں کے متعلق جو کچھ بھی بتایا گیا میں نے اپنایا اور اسی طرح نماز ادا کی۔ جب میں نے سنا کہ پیغمبر ﷺ نے ایک بار نماز معکوس بھی ادا کی تھی تو میں گیا اور پاؤں کے ساتھ رسہ باندھ کر کنوئیں میں لٹک گیا اور اسی حالت میں نماز بھی ادا کی۔''(امیر حسن 1992:86-87)

11- یہ اعزازات شیخ فرید سے نظام الدین اولیا کو اور پھر نصیر الدین چراغ دہلی کو منتقل ہوئے۔ موخرالذکر نے اپنے کسی خلیفہ میں پورے چشتی سلسلے کو ایک جگہ جمع نہ رکھنے کی صلاحیت دیکھی اور وصیت کر گئے کہ یہ نشانیاں انکے ساتھ دفنا دی جائیں۔

12- مولانا نوری ترک کے متعلق رویے میں ہمیشہ تضاد ہوتا۔ ازمنہ وسطیٰ کے بڑے مصدقہ مورخ منہاج السراج جزجانی نے اپنی کتاب طبقات ناصری میں اسے ملحدین کا سرخیل لکھا ہے۔ البتہ نظام الدین اولیا نے تعریف کرتے ہوئے اسے بارش کے قطرے سے زیادہ پاک قرار دیا ہے۔ (امیر حسن 1992:300)

13- خوبی تقدیر کے سبب بابا فرید کی ملاقات ازمنہ وسطیٰ کے ایک اور مشہور باغی سدی مولا سے بھی ہوئی جن کا تعلق ازمنہ وسطیٰ کے آوارہ درویشوں، موالیوں سے تھا۔ وہ کچھ دیر اجودھن میں بابا فرید کا مرید رہا۔ بابا کی تنبیہہ کے باوجود وہ پرانی ترک اثر

افیہ کی سیاست میں ملوث ہوگیا جو پٹھان قبیلے خلجی کو اقتدار میں نہیں دیکھنا چاہتی تھی۔ 1290ء میں سدی مولا پر الزام لگا کہ اس نے سلطان جلال الدین خلجی پر ہونے والے قاتلانہ حملے کی تائید کی تھی۔ اسے سرعام موت کی سزا دی گئی۔ مسلمان مورخین نے بعد میں آنے والے طوفانوں اور قحطوں کو اسکے بے گناہ قتل کا نتیجہ قرار دیا۔

14- بابافرید نے کئی بار حج پر جانے کا قصد کیالیکن ہر بار انہیں یاد آجاتا کہ انکے مرشد قطب الدین بختیار کاکی مکہ نہیں گئے تھے۔ چنانچہ بپاسِ ادب ہر بار منصوبہ ترک کر دیتے۔

15- چشتیہ سلسلے نے ہندوؤں کے قبول اسلام کو اپنے مشن میں محوری جگہ نہیں دی تھی۔ اور یہ یہی وجہ تھی کہ انکے ادب میں تبلیغی کوششوں کو کچھ نمایاں جگہ نہیں دی گئی۔ تا ہم جنوبی ایشیا کے کئی قبائل اور لسانی گروہوں میں صوفیا کے ہاتھوں قبول اسلام کی روائت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر 1913ء کے پنجاب گزٹیر کے مطابق سیالوں اور کھوکھروں کے علاوہ ملاحوں کی دو ذیلی ذاتوں ٹابوں اور جلھوڑوں کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے بابا فرید کی تعلیمات سے متاثر ہو کر اسلام قبول کیا۔

16- نظام الدین اولیا نے کہا ، ایک بار میں شیخ الاسلام فرید الدین کی مجلس میں موجود تھا کہ میں نے انکی داڑھی سے اترنے والا ایک بال چھاتی پر پڑا دیکھا۔ میں نے کہا، ''شیخ کی اجازت ہو تو ایک درخواست کروں'' کہنے لگے، ''وہ کیا؟'' میں نے عرض کی، ''ایک بال آپکی داڑھی سے گرا ہے۔ اجازت ہو تو اسے بطور تعویذ رکھ لوں۔'' کہنے لگے، ''یہ بال تمہارا ہوا'' تب سے جس نے بھی کسی رنج وغم اور حزن و ملال کی حالت میں تعویذ مانگا میں نے اسے یہ بال دیا۔ حالت بحال ہونے تک یہ بال اسکے پاس ہی رہتا۔ (امیر حسن 1992:153)

17- حمید قلندر نے بابافرید کے غصے میں آجانے کا واحد واقعہ بیان کیا ہے، ''ایک ضدی درویش ایک پرانے کنگھے کی فرمائش کئے جارہا تھا اور بدلے میں بھلا ہونے کی نوید دیئے جا رہا تھا۔ باالاخر شیخ فرید اس احمقانہ تکرار پر پھٹ پڑے، ''چلے جاؤ ورنہ میں تمہیں اور تمہارے بھلے کو دریا میں پھینک دوں گا۔ خانقاہ سے واپسی پر وہ درویش دریائے ستلج میں ڈوب کر مر گیا۔

18- بقول امیر خورد فرید کے سات خلیفہ تھے۔ شیخ کا اپنا بیٹا نجیب الدین متوکل، انکا داماد بدر الدین اسحاق، جمال الدین ہنسوی، نظام الدین اولیا، شیخ عارف، شیخ علاؤالدین علی صابر (یعنی ماخوذ سلسلے صابریہ کا سربراہ)، فخر الدین علی صابر (یعنی ماخوذ سلسلے صابریہ کا سربراہ) اور فخر الدین صفہانی۔ اوائل کے احوال الا ولیا میں شیخ عارف اور علی صابر کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ اور یہ مفروضہ معقول لگتا ہے کہ دوران حیات وہ شیخ کے زیادہ نزدیک نہ تھے۔ بلگرام کے مقامی فخر الدین اصفہانی نے کبھی اجودھن کا سفر نہ کیا تھا۔ انہیں خلافت نامہ نظام الدین اولیا کی سفارش پر اور انکی غیر حاضری میں دیا گیا۔ جامی کی نفحتہ الانس کے مطابق نظام الدین نے اجودھن جانے کا فیصلہ دوران نماز قرآن کی ایک آیت کے زیر اثر کیا: ''کیا ابھی ایمان لانے والوں کیلیئے وقت نہیں آیا کہ انکے دل اللہ کی عبادت کے دوران اطاعت کریں۔''

19- نظام الدین نے صرف ایک بار اپنے مرشد کو خفا کیا اس واقعے کا تعلق علمیت پر فخر سے ہے۔ دونوں عوارف المعارف کا ایک ناقص نسخہ پڑھ رہے تھے اور شیخ فرید نقل نویس کی غلطیاں درست کر رہے تھے۔ بار بار کے تعطل سے اکتا کر نظام الدین نے مرشد کو یاد دلایا کہ شیخ نجیب الدین متوکل کے پاس ایک بہتر نسخہ موجود ہے اور اسے ہی استعمال ہونا چاہیئے تھا۔ ولی اللہ نے غصے میں آ کر مرید کو دور کیا کہ درویش میں ایک ناقص نسخے کی صحت کی طاقت بھی نہیں۔ (امیر حسن 1992:109)

لگتا ہے کہ ولی اللہ کو مرید کے اس بے ضرر تبصرے میں بھی تکبر نظر آیا تھا اور بے صبری کی جھلک ملی تھی۔ پنجابی ادب پر بابا فرید کے اثرات کا ذکر میاں محمد (المتوفی بہ 1855) کی سیف الملوک میں بھی ملتا ہے۔

باب۔۵

1- نظام الدین اولیا پر خاصا مواد موجود ہے۔ محولہ بالا کتابوں کے علاوہ علی جندل کی درار نظامی جس کا نسخہ سالا رجنگ میوزیم حیدر آباد میں محفوظ ہے۔ محمد جلال قوام کی ''قوام العقائد'' جس کا نسخہ حیدر آباد کی عثمانیہ یونیورسٹی حید رآباد میں محفوظ ہے۔ گیسودراز کے بیٹے سید محمد حسینی کی 'جوامع الکلیم مطبوعہ' 1937ء اور امیر خسرو کے

ساتھ ’منسوب افضل الفوائد‘ زیادہ اہم ہیں۔محولہ بالا گھڑنت ملفوظات کے علاوہ نظام الدین اولیا کے ساتھ ’راحت القلوب‘ اور ’راحت المحبین‘ بھی منسوب کی گئیں جن کا انہوں نے شدت سے انکار کیا۔

2- غیاث پور یا مغل پور نام کا ایک گاؤں نئے شہر (کلوگڑھی) کے نواح میں واقع تھا اور یہاں کبھی سلطان بلبن اور انکے بیٹے کیکباد کا دارالحکومت ہوا کرتا تھا۔ نیا شہر غوریوں کے پرانے شہر (مہرولی) کے شمال مغرب میں واقع تھا۔

3- صوفیا کے ادب میں ترکیب لازمی متعدی قواعد سے لی گئی ہے۔ نظام الدین اولیا نے یہ ترکیب مذہبی معنوں میں عین اسی طرح برتی ہے جیسے قواعد میں برتی جاتی ہے۔ (نظامی 1992:51)

4- نظام الدین اولیا نے دنیا داری میں ملوث ہوئے بغیر دنیا وی زندگی کی وضاحت کرنے کیلئے ایک ولی کا قصہ سنایا۔ ولی نے اپنی بیوی کو دریا کے دوسری طرف مقیم ایک درویش کے پاس کھانا لے جانے کو کہا۔ اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ پانی کو میرا نام لے کر پھٹ جانے کا کہنا کہ میں وہ ولی ہوں کہ جو کبھی کسی عورت کے ساتھ نہیں سویا۔ وہ خاتون کہ ولی کے بچے جن چکی تھی اس درخواست پر حیران ہوئی لیکن حکم بجالائی اور دریا نے راستہ بھی دے دیا۔ درویش کھانا کھا چکا تو عورت نے واپسی کا طریقہ پوچھا۔ درویش نے بھی اسکے خاوند کی طرح ہدایات دے دیں۔ عورت نے دریا کو اس درویش کے نام پر پھٹ جانے کا حکم دیا جس نے تیس برس سے کھانا نہیں کھایا تھا حالانکہ وہ درویش کو کھانا کھاتے دیکھ چکی تھی۔ دریا پھٹا اور خاتون واپس اپنے خاوند کے پاس پہنچ گئی۔ اس نے اپنے خاوند سے وضاحت کیلئے کہا تو جواب آیا میں کبھی اپنے نفس کی تسکین کے لئے تمہارے ساتھ نہیں سویا۔ میں تو محض تمہارے حقوق ادا کرتا رہا اور یہ میرا سونا نہیں ہے۔ اسی طرح اس دوسرے درویش نے بھی بھوک مٹانے کیلئے نہیں کھایا بلکہ خدا کی عبادت کیلئے توانائی مہیا کرتا رہا۔ (امیر حسن 1992:152)

5- نظام الدین اولیا کے اس قول سے مزین اولین کتاب عبداللہ سر ہندی کی تاریخ مبارک شاہی ہے جو چودھویں صدی کے اواخر میں لکھی گئی۔ سولہویں صدی میں

بدایونی نے منتخب التواریخ میں اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہا، ''ہندوستان کے باشندوں میں یہ خیال عام پایا جاتا ہے کہ سلطان المشائخ کے ساتھ اپنی کدورت میں سلطان غیاث الدین تغلق نے انہیں اس امر کا ایک پرچہ لکھنوتی جاتے ہوئے بھیجا کہ میرے دہلی واپس لوٹنے پر یہاں شیخ رہے گا یا میں۔ شیخ نے جواباً کہا تھا، ''ہنوز دلی دوراست'' (بدایونی 1973:301)

6- علاؤالدین کے عہد حکومت کے آخری سال میں امیر عساکر ملک نائب اس امر پر تلا ہوا تھا کہ تخت کا ممکنہ وارث خضر خان بادشاہ نہ بننے پائے۔ باپ کی موت کے بعد خضر خاں کو اندھا کر دیا گیا۔ تاہم دوسرا مدعی قطب الدین مبارک معجزانہ طور پر نکل بھاگا۔ جب وہ مبارک شاہ کے نام سے تخت پر بیٹھا تو اس نے خضر خاں اور اپنے باقی بھائیوں کو مروا دیا۔ امیر خسرو نے اپنی نظم دول رانی وخضر خاں میں اس بد قسمت شہزادے کی بپتا بیان کی ہے۔

7- امیر خسرو کی نظم نو سپہر اس امر کا ثبوت ہے کہ مبارک شاہ خلجی کی عائد کردہ پابندی پر سختی سے عمل نہ ہوا۔ حالانکہ یہ نظم سلطان کی فرمائش پر لکھی گئی تھی لیکن شاعر نے بلا تذبذب اپنے مرشد کی مدح کی ہے۔

8- دین پناہی کے متعلق برنی نے لکھا اگر حکمران ہزار رکعت نماز روزانہ ادا کرے، ساری عمر روزے رکھے، نواہی سے گریز کرے اور خدا کے نام پر اپنا سارا خزانہ خرچ کردے لیکن دین کو پھیلانے، خدا اور رسول کے دشمن کو کچلنے اور نیچا دکھانے، شریعت کے احکام کی سر بلندی اور اپنی سلطنت پر امرونواہی کے اطلاق میں اپنا اختیار استعمال نہ کرے تو سوائے جہنم کے اسے کوئی جا نہیں۔ (شمل 1980:13-4)

9- تیرہویں صدی کی مشارق الانوار سے پتہ چلتا ہے کہ نویں صدی میں مرتب ہونے والے حدیثوں کے دو مجموعوں یعنی بخاری کی صحیحین اور مسلم کی الجامع الصحیح کو کیسا مقام حاصل تھا۔ چودہویں صدی کے آخر تک جنوبی ایشیا کے مدرسوں میں دو ہزار دو سو ترپن حدیثوں کے اس مجموعے کو نصاب کی لازمی کتاب مانا جاتا رہا۔ اس کتاب پر بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔ بعد ازاں علم حدیث میں تبریزی کی مشکوٰۃ المصابح کو

بنیادی مجموعے کی حیثیت حاصل ہوئی۔

10- لفظ اولیا جب نظام الدین اولیا کیلئے برتا جاتا ہے تو اسکی اصل کا پتہ نہیں چلتا۔ امیر حسن نے کئی جگہ انہیں سلطان الاولیا اور سلطان المشائخ لکھا ہے۔ ممکن ہے کہ کثرت استعمال کے باعث سلطان اتر گیا اور اولیا باقی رہ گیا ہو۔ اس ولی کی وفات کے صدیوں بعد شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ محدث دہلوی نے اس لقب کی وضاحت کرتے ہوئے قرار دیا کہ نام کی جمع اظہار ادب کا ایک طریقہ بھی ہوسکتا ہے۔

11- ماں کی علالت کے دوران نظام الدین نے انکی صحت کیلئے زیارتیں بھی کیں۔ ''اللہ بخشے جب میری ماں بیمار ہوئی تو مجھے کئی بار کسی نہ کسی شہید یا ولی کے مزار پر بھیجنے لگی، میں انکا حکم مانتا اور جب گھر لوٹتا تو وہ کہتی میری طبیعت بہتر ہے اور تکلیف میں کمی ہے۔ (امیر حسن1992:149)

اس قدر معلوم ہے کہ نظام الدین نے کئی بار قطب الدین بختیار کاکی کے مزار کی زیارت کی اور اجودھن میں شیخ فرید کی قبر پر بھی گئے۔

12- یوں امیر حسن نے ملیح نامی اپنے غلام کو مرید ہونے کے شکرانے میں آزاد کر دیا۔ بعد ازاں ملیح بھی شیخ کا مرید ہوا۔ غلام کی آزادی کا ایک اور واقعہ بھی امیر حسن کا ہے جس نے دیو گیری میں ملازمت کے دوران پانچ ٹنکا تاوان دے کر ایک لڑکی کو اسکے والدین کے پاس بھجوایا اور یوں شیخ کی دعاؤں کا مستحق ٹھہرا۔

13- جنوبی ایشیا کے دیگر مسالک مثلاً سہروردیوں میں مہمانوں اور ملاقاتیوں کو صرف ظہر اور عصر کے دوران خانقاہ میں داخل کیا جاتا تھا۔

14- مسکت دلائل کے بغیر ہی اور تقریباً روائتاً امیر خسرو کو قوالی کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح شادی کے بابل مورا جیسے گیت بھی انکے ساتھ وابستہ ہیں۔ راگ خیال اور ستار کی ایجاد بھی انکے ساتھ منسوب ہے۔

15- اس نوعیت کی تصانیف کے باعث امیر حسن محمد بن منور کی ''اسرار توحید'' ملفوظات ''کبری اور ''فیہہ مافیہہ۔''

16- اس اقتباس سے پتہ چلتا ہے کہ نصیر الدین اپنے پیشروؤں کے زمانے کو تصوف کا سنہری دور اور اپنے زمانے کو دور زوال سمجھتا تھا حالانکہ معروضی طور پر دیکھا جائے تو

تمام چشتی شیوخ کی نسبت اسکی قوت اور اثر ورسوخ زیادہ تھا. وہ پہلا چشتی تھا جس نے شیخ الاسلام کا عہدہ قبول کیا۔ اپنے اثر و رسوخ سے کام لے کر اس نے دہلی سے کئی علماء کے جبری انخلا اور دکن میں آباد کاری کو رکوایا۔ نصیر الدین کی بدولت دہلی کی صوفیانہ اور دانشورانہ روائت تعطل کا شکار نہ ہوئی۔ فیروز شاہ تغلق کی تخت نشینی میں بھی اسکا ہاتھ تھا اور یوں وہ سلسلے کو حاصل سابقہ مراعات بحال کروانے میں کامیاب رہا۔ یوں اس نے اپنے مرشد کی ہدائت کی خلاف ورزی کی قیمت پر سلسلے کو بچالیا۔ اس نے شغل اختیار کیا اور معاملات ریاست میں ملوث ہوا۔

باب۔٦

1- علاوہ ازیں سہروردیہ سلسلے کے کچھ غیر معروف و ابستگان بھی جنوبی ایشیا میں تبلیغ کر رہے تھے۔ مولانا موج الدین حاجی شاہ ترکمان صاحب اور ضیاء الدین رومی۔ سلطان مبارک شاہ نے موخر الذکر کو نظام الدین اولیا کے خلاف اپنی جدوجہد میں شامل کرنے کی جسارت کی بنگال کا ولی جلال الدین تبریزی بھی ابوحفص عمر کا مرید تھا جس نے ابوسید بخاری کی زیرنگرانی راہ سلوک پر قدم رکھا اور انکی وفات کے بعد بغداد پہنچ کر شہاب الدین ابوحفص کا جانثار مرید بنا۔

2- سرور الصدور میں روائت ہے کہ حمید الدین مولوی نا گوری نے مظہر میں دعویٰ کیا: ''چونکہ خزانہ اور سانپ باہم منسلک ہیں چنانچہ انہیں حقیقت میں بھی متعلق کرنا چاہیے۔'' چونکہ دولت سانپ ہے اور اسے ذخیرہ کرنے والا بھی سانپ پالتا ہے۔ بہاؤالدین زکریا نے جواب دیا: ''اگرچہ دولت سانپ ہے لیکن جو اسکے زہر کا منتر جانتا ہے اسے سانپ سے اندیشہ نہیں ہونا چاہیے۔'' حمید الدین کا جواب تھا کہ جان کو خطرہ ہو (مراد روحانی زندگی) تو منتروں پر بھروسہ کرنا درست نہیں۔ تب اسکا مخالف بے۔صبرا ہوگیا اور کہنے لگا کہ روحانی طور پر ناقص چشتیوں کیلئے دولت واقعی خطرناک ہے لیکن سہروردیوں کو قوت ایسی ہے کہ ترغیب اور نظر بد دونوں نقصان نہ پہنچائیں گے۔ تب حمید الدین نے اس بات پر بحث ختم کردی کہ چشتی روحانیت میں پیغمبر اسلام سے کسی طور برتر نہیں جنہوں نے ایک سے زیادہ بار غربت کو اپنا فخر قرار دیا۔ شیخ بہاؤالدین زکریا سہروردی لا جواب ہوگیا۔

2- یہ درست ہے کہ نظام الدین اولیا نے کبھی مریدوں کو سجدے کیلئے نہ کہا لیکن منع بھی نہ فرمایا۔ جہاں تک سجدے کا تعلق ہے تو قدیم لوگوں میں حکمرانوں کے سامنے محکوموں اور استادوں کے سامنے اسی طرح جھکنے کا رواج موجود تھا۔ مذہبی گروہ اپنے پیغمبروں کے سامنے سجدہ کرتے تھے۔ پیغمبر اسلام کے دنوں میں سجدہ روک دیا گیا یہ بطور لازمہ تو ختم ہو گیا لیکن بطور مستحسن عمل جاری ہے۔ یعنی سجدہ لازم تو نہیں لیکن خلاف شرع بھی نہیں۔ جس کی قانوناً مناہی نہیں اسکی بندش کا کیا سوال۔'' (امیر حسن 1992:328ء) بلاشبہ امیر حسن ''فوائد الفواد'' کے ہر باب کا آغاز کرتے ہوئے شیخ کے سامنے سجدہ بجالانے کا ذکر کرتا ہے۔

4- خانقاہ اور جماعت خانہ کے درمیان فرق موجود ہے لیکن انہیں باہم مترادف استعمال کر لیا جاتا ہے۔ اس حوالے سے اے کے نظامی کا خیال ہے کہ خانقاہ کی عمارت خاصی بڑی ہوتی تھی اور ہر ملاقاتی اور رکن کو الگ رہائش فراہم کی جاتی تھی۔ جبکہ جماعت خانہ ایک بڑا سا کمرہ تھا جس میں سب مرید کھاتے، سوتے اور مطالعہ کرتے تھے۔ چشتی اولیا نے زیادہ تر جماعت خانے تعمیر کئے۔ سہروردیوں کے ہاں زیادہ تر خانقاہیں ملتی ہیں۔ عام لوگ اس فرق سے واقف نہیں تھے۔ وہ چشتی جماعت خانوں کیلئے بھی خانقاہ کا لفظ استعمال کرتے۔ اور اب یہ اصطلاح روحانی سرگرمی کے ہر مرکز کیلئے بلا امتیاز برتی جاتی ہے۔ (نظامی 1961:175ء)

5- جوالک...... عربی لفظ جلک یا ڈلک کی عربی شکل کی جمع جسے کھردرے اونی کپڑے اور بوریے کیلئے برتا جاتا ہے۔ بطور گروہ اسے قلندر یہ سلسلے کے ایک ذیلی گروہ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جس کی بنیاد تیرہویں صدی میں حسن الجوالکی نے رکھی۔

6- سہروردیہ کے انداز کو نظر مذمت سے دیکھنے والے نظام الدین اولیا نے چشتی فکر کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ عامیوں میں کچھ لوگ خاص ہوتے ہیں۔ ایک سفر کے دوران بہاؤالدین زکریا کا سامنا انکے ناپسندیدہ جوالکوں سے ہوا جن میں سے ایک سے نور پھوٹتا تھا۔ بہاؤالدین نے سوال کیا کہ تم ان آوارگان دہر کے ساتھ کہاں خوار ہو رہے ہو۔ اس نے جواباً کہا، ''زکریا! (اسلئے انکے درمیان ہوں) تاکہ تم جان سکو کہ لوگوں کے ہر گروہ میں ایک خدا کا چنیدہ بندہ بھی ہوتا ہے۔'' (امیر حسن

1992:84ء)

7- نظام الدین کی رائے تھی کہ شہاب الدین حفص نے موسیقی سنی ہی نہیں۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک بار احد کرمانی ابوحفص سے ملنے گئے اور ان سے محفل سماع کے انعقاد کی اجازت مانگنے لگے۔ میزبان نے ضروری ہدایات دیں اور ایک کونے میں مشغول ذکر ہو گئے۔ موسیقاروں نے تمام رات گایا بجایا۔ صبح شیخ کو یاد نہ تھا کہ وہ کسی محفل سماع میں تھا۔ بالفاظ دیگر شیخ نے اس سارے معاملے پر کان ہی نہ دھرا۔ ''جب بھی انکی خانقاہ میں سماع کا اجتماع ہوتا اور شرکا قرآن کی تلاوت کرتے شہاب الدین سنتا۔ لیکن جب موسیقی کے آلات بجائے جاتے اور دیگر لوازمات بروئے کار آتے تو وہ نہ سنتے۔ تصور کر لیجئے کہ وہ روحانی ضبط میں کس درجہ کامل تھے۔'' (امیر حسن 1992:119ء)

8- فوائد الفواد کی اصل فارسی عبادت سے معاملہ واضح نہیں ہوتا لیکن بروس لارنس نے اپنے انگریزی ترجمے میں قاضی حمید الدین کے محبوب کو مذکر بتایا۔

9- احوال الاولیا کے ادب سے اخذ ہوتا ہے کہ بہاؤالدین زکریا کا بیٹا اسلئے اغوا ہوا کہ انہوں نے حمید الدین سوالی ناگوری کو دھمکایا اور انکی بددعا کے مستحق ٹھہرے۔ یہ واقعہ دو مسالک کے اراکین کے درمیان کھلی معاندت کی نادر مثال ہے۔

10- بہاؤالدین زکریا اور ملتان کے قاضی نے التتمش کے نام ایک تجویز پیش کی کہ گورنر ملتان کی بدنظمی کو روکنے اور اسکی حکومت ختم کرنے کیلئے سلطان اپنی فوج بھجوائے۔ یہ خط قباچہ کے ہاتھ لگ گیا۔ اس نے قاضی کو سزا دی اور ولی کو وضاحت کیلئے اپنے محل میں طلب کیا۔ شیخ بہاؤالدین نے بلا خوف خط لکھنے کی ذمہ داری قبول کی اور کہنے لگے، ''میں نے جو کچھ بھی لکھا اسلئے لکھا کہ یہ درست ہے اور حق (یعنی خدا) کیلئے لکھا۔ جہاں تک تمہارا تعلق ہے تو جو جی میں آئے کرو اور تم خود سے کر بھی کیا سکتے ہو۔ تمہارے ہاتھوں میں کیا ہے۔'' (امیر حسن 1992:219ء)

گورنر کو بہاؤالدین کے معاملے سے دست کش ہونا پڑا۔ بہت جلد اس ولی کی کوششیں کامیابی سے ہمکنار ہوئیں۔ کیونکہ 1228ء میں التتمش نے سندھ اور ملتان کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ سلطان کی افواج کے آگے آگے بھاگتا ناصرالدین

قباچہ دریائے سندھ میں ڈوب مرا۔

11- پہلے بھی سندھ فتح کرنے کے بعد محمد بن قاسم نے مقامی حکمران داہر کو سزائے موت دی اور اسکی دو بیٹیاں تحفتاً خلیفہ کو بھجوا دیں۔ جذبہ انتقام کے تحت انہوں نے محمد بن قاسم پر زنا بالجبر کا الزام لگایا۔ خلیفہ نے محمد بن قاسم کو حکم بھیجا کہ خود کو ایک نومذ بوح بچھڑے کی کھال میں سلوائے اور خلیفہ کے حضور دمشق میں پیش ہو۔ اٹھارہ سالہ محمد بن قاسم نے تہمت کو جھٹلانے کی بجائے خلیفہ کے حکم پر عمل کیا اور چند روز کے بعد راستے میں دم گھٹنے سے مر گیا۔

12- اس رقاصہ والی کہانی سے پہلے بھی شیخ الاسلام نے سلطان کے کان بھرنے کی کوشش کی تھی کہ جلال الدین تبریزی نے ایک ترک غلام لڑکے کو گھر میں ڈال رکھا ہے۔ شیخ الاسلام ایک ملحقہ گھر سے تبریزی کی جاسوسی بھی کرتے رہے۔ سایہ بھانپ کر جلال الدین نے انہیں تنگ کرنے کی ٹھانی۔ وہ بستر پر لیٹ کر اس لڑکے سے مالش کروایا کرتے تاہم التتمش نے معاملے کو آگے بڑھانے کی اجازت نہ دی اور نجم الدین صغرا کو حکم دیا کہ وہ تبریزی کو انکے حال پر چھوڑ دے۔

13- جلال الدین تبریزی نے اپنے مرشد کی خدمت میں ڈیڑھ سال خود فراموشی دکھائی۔ ہر سال حج کرنے والے ابوحفص سہروردی کیلئے بہ تقاضائے عمر کھانا پکانا ممکن نہیں تھا۔ جلال الدین سائے کی طرح ہر کہیں انکے ساتھ رہتے۔ انکے سر پر ہر وقت انگیٹھی دھری ہوتی اور گرما گرم کھانا ہر وقت دستیاب رہتا۔

14- فخرالدین عراقی (المتوفی بہ 1289ء) فارسی کے صوفی شاعر تھے۔ انکے کلام میں ایک دیوان، ایک مثنوی ''عشاق نامہ'' اور ابن العربی کے نظریات پر مشتمل ایک رسالہ ''لمعات'' شامل ہے۔ بہاؤالدین زکریا کی وفات کے بعد انہوں نے برصغیر کو چھوڑا اور ایک آوارہ گرد درویش کی زندگی اختیار کی۔ چنداں قونیہ میں رہے، تو کات کی خانقاہ کے امیر بنائے گئے اور بالآخر مصر اور شام میں مقیم ہو گئے۔ انہیں شام میں ابن العربی کے پہلو میں دفنایا گیا۔

15- اس بت کا ذکر تاریخی اور جغرافیائی ادب میں ملتا ہے اور اسی کی وجہ سے قبل اسلام کا ملتان بھی زیارت گاہ بنا رہا۔ گیارہویں صدی میں اسے محمود غزنوی کے سپاہیوں نے

توڑا اور بالاخر اورنگزیب کے ملتان فتح کرنے کے بعد سترہویں صدی میں مکمل طور پر برباد ہو گیا۔

باب۔۷

1- سکھوں کے ہاں جنم ساکھی میں گرونانک کے حج بیت اللہ کا ذکر ملتا ہے جو اس بیان کا ثبوت ہے۔ چونکہ غیر مسلموں کیلئے اس مقدس شہر کا سفر منع تھا اور گرونانک سے توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مسلمان کا بھیس بنا لیتے۔ چنانچہ لگتا ہے کہ حلئے اور رویے سے انہیں مواحد سمجھا گیا ہوگا۔ مکہ کے بعد نانک عبدالقادر جیلانی کی درگاہ پر بغداد چلے گئے۔ مفروضہ ہے کہ یہاں خلیفہ نے انہیں آیات قرآنی سے مزین جبہ پہنایا جسے شیخوپورہ کے قریب واقع ننکانہ صاحب کے گوردوارہ جنم استھان میں دیگر تبرکات کے ساتھ رکھا گیا۔ پنجاب واپس پہنچ کر نانک اجودھن اور ملتان گئے۔ بابافرید اور بہاؤالدین زکریا کے ساتھ ملاقات کا ذکر بھی ملتا ہے حالانکہ یہ لوگ صدیوں پہلے انتقال کر چکے تھے۔ بہرکیف ان معلومات سے پتہ چلتا ہے کہ نانک کو تصوف میں دلچسپی تھی۔

2- سپہ سالار امیر العساکر یعنی کمانڈر کیلئے برتا جاتا تھا۔ البتہ یہ اصطلاح غزنویوں کے عسکری نائبین کیلئے بھی استعمال ہوتی تھی۔

3- مسلم بنگال کا پہلا آزاد حکمران سلطان الیاس شاہ جذام میں مبتلا تھا۔ اس نے علاج کیلئے پانڈوا سے بہرائچ پہنچ کر سالار مسعود (غازی میاں) کے مزار پر حاضری دی تھی۔ اسکے معاصرین سمجھتے تھے کہ حاضری محض ایک بہانہ ہے اور سفر کا اصل مقصد سیاست ہے۔ انکا کہنا تھا کہ بصورت دیگر الیاس شاہ کو زیادہ شافی مزار یعنی نظام الدین اولیا کے مزار پر حاضری دینا چاہیے تھی۔

4- حتیٰ کہ سولہویں صدی کا عظیم ولی اور پنجاب میں قادریہ سلسلے کا بانی یعنی محمد غوث بھی اپنی عرفیت بالا پیر کے نام سے مشہور ہوا۔ قنوج، اتر پردیش، میں بھی ایک بالا پیر کا مزار ہے جہاں سولہویں صدی کے ایک ولی شیخ کبیر دفن ہیں۔ مزاروں کی اس مثال سے پتہ چلتا ہے کہ مختلف پیر ایک سی کنیت سے معروف ہو جاتے ہیں۔

5- برمی الاصل قبیلہ ماگھ چٹا گانگ کے پہاڑی علاقوں میں بستا ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں

یہ لوگ خلیج بنگال میں جہاز لوٹا کرتے تھے۔ چنانچہ بنگالی اور انگریز انہیں ڈاکو اور قزاق قرار دیتے۔

6- انیسویں صدی کے شمالی ہندوستان میں اس رسم کے مفصل بیانیے کیلئے دیکھئے : میر حسن علی (1975:154-5ء)

7- کا ذب پیغمبر مقنیٰ کی کہانی سر تھامس مور کی نظم ''لالہ رخ'' میں ایک رومانوی زاویے سے دیکھنے کو ملتی ہے۔ بعدازاں بورخیس نے ''حکیم فرام مرؤ'' میں اس کہانی کو اپنے انداز میں ایک تناقضے کی صورت پیش کیا ہے جس کے مطابق نقاب کے نیچے جذام سے بگڑا چہرہ چھپا تھا۔

8- ناتھوں کے زیر اثر انکا گرو گورکھ ناتھ مسلم تصوف میں بھی متعارف ہوا۔ ان اثرات کی تفصیل چشتیوں کے معروف ماہر الٰہیات عبدالقدوس گنگوہی (المتوفی بہ 1537ء) کے ہاں مفصل دیکھی جاسکتی ہے۔ اسکی کتاب 'رشد نامہ' ناتھوں میں مقبول مناجات اور شبدوں پر مشتمل ہے اور وحدت الوجود کی عکاس ہے۔ ناتھوں کی جوگ ریاضتیں چشتیوں کی ذیلی شاخ صابر یہ میں بھی ملتی ہیں۔ یہ شاخ بابا فرید کے خلیفہ علی صابر (المتوفی بہ 1291ء) نے قائم کی تھی۔سلسلوں سے آزاد بعض درویشوں نے گورکھ ناتھ کو ایک نیم اساطیری کردار بابا رتن بتایا ہے جو محمدﷺ کا معاصر تھا اور اس نے ناتھوں کی ریاضتیں رسول اللہ تک پہنچائیں۔ بے مثل طویل عمری کا حامل بابا رتن بعد میں بھی چھ سو سال تک پنجاب کے کسی دور افتادہ گاؤں میں زندہ رہا۔ اس ناقابل یقین داستان سے نتیجہ نکلتا ہے کہ 632ء میں وصال پانے والے پیغمبر اسلام ایک ہندو کے مرید تھے۔

باب ۔۸

1- ہندفارسی ادبی روایت میں قلندروں کو دما دم مست یعنی ہر نفس مست مانا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ تصوف سے وابستہ سکر کو انتہا تک لے گئے۔

2- ملامتیہ رویے کی وضاحت کیلئے الھجویری ابراہیم بن ادھم کی زندگی سے ایک مثال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''ایک بار میں جہاز پر سوار تھا جہاں مجھے کوئی نہ جانتا تھا۔ میرا لباس معمولی اور بال بڑھے ہوئے تھے۔ جہاز کے سب لوگ مجھ پر ہنستے اور

ٹھٹھے لگاتے۔ ان میں سے ایک بدمعاش میرے بال کھینچتا کھسوٹتا اوردق کرتا۔ تب میری تسلی ہوتی اور میں اپنے بھیس میں مست رہتا۔ ایک روز جب اس شخص نے ایک اونچی جگہ پر چڑھ کر مجھ پر پیشاب کر دیا تو میرا انبساط اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔''
(الہجویری 1992:68ء)

3- قلندر یہ تحریک کا ایک اور بانی حسن الجوالک (المتوفی بہ 1322ء) تھا جس نے مصر میں اس کا پہلا زاویہ قائم کیا۔

4- خاصے جریان خون کے بعد بھی نصیر الدین چراغ دہلی بچ گئے۔ چشتی اخلاقیات کے مطابق انہوں نے نہ صرف حملہ آور کو معاف کر دیا بلکہ اسے بیس ٹنکے بھی تلافی میں دیئے کہ اس کوشش میں اناڑی اپنے ہاتھ بھی زخمی کر بیٹھا۔ ولی کی فوری مداخلت پر فیروز شاہ تغلق نے تراب کے خلاف کوئی قدم نہ اٹھایا اور اسے فقط دہلی بدر کر دیا۔

5- خراسان کے حیدریوں نے مذکورہ بالا محمد بن یوسف السواجی کے مرید قطب الدین حیدر سے اپنا نام اخذ کیا۔ ابن بطوطہ کا خیال ہے کہ حیدری ، جلالی اور عراقی احمدی یعنی رفاعیہ باہم متعلق گروپ ہیں۔

6- ترکی سلسلے بکتاشیہ کے وابستگان اپنے سینے پر اسی طرح کے پتھر باندھتے۔ یہ پتھر انکسار اور راضی بہ رضائے خدا رہنے کی علامت تھے۔

7- نظام الدین اولیا کے مطابق ''چنگیز خاں کے کافر ہندوستان پر چڑھ آئے تو قطب الدین بختیار نے اپنے دوستوں کو مشورہ دیا، ''بھاگ جاؤ کہ یہ لوگ تم پر غالب آجائیں گے۔'' وہ کہنے لگے، ''آپ کیسی بات کرتے ہیں۔'' بختیار نے کہا، ''وہ اپنے ساتھ ایک درویش لیئے آتے ہیں اور اسے چھپائے رکھتے ہیں۔ اس درویش کی آمد ہے۔ خواب میں اس درویش کے ساتھ میری کشتی ہوئی اور اس نے مجھے گرا دیا۔ حقیقت یہی ہے کہ وہ تم پر غالب آجائیں گے چنانچہ بھاگ جاؤ۔'' یہ کہہ کر وہ خود بھی ایک غار میں چلے گئے اوردوبارہ نہ نکلے۔ انکی کہی ہوکرٹلی۔''(امیر حسن 1992:101ء)

8- برنی بھی یہی سمجھتا ہے کہ سدی مولا کا خون ناحق بہایا گیا اور اسی باعث سلطان جلال الدین خلجی پرزوال آیا۔ اسکے بعد گرد کے طوفان ،قحط اور خشک سالی کا ایسا

سلسلہ شروع ہوا کہ پہلے کبھی اسکی مثال نہ ملتی تھی۔

9- سترہویں صدی کے وقائع ''تاریخ داؤدی'' کے مطابق بابر نے منڈھے سر کے ساتھ قلندروں کی ایک ٹولی کے ہمراہ سکندر لودھی کے دربار کا سفر کیا۔ سلطان دہلی نے حافظ کا ایک شعر پڑھا کہ کوئی محض منڈھے سر سے قلندر نہیں بنتا۔ بابر نے جواباً شعر پڑھا کہ سر پر تاج رکھنے سے بھی حکمران نہیں بن جاتا۔ تاریخی حقیقت سے قطع نظر یہ داستان سولہویں صدی کے آغاز میں قلندروں کے مرتبے کی غماز ضرور ہے۔